عالم اسلام :جدیدیت و روایت کی کشمکش

قرون اولیٰ سے عصر حاضر تک

جلد اول

از

سید خالد جامعی

جامعہ کراچی دارالتحقیق برائے علم و دانش

Karachi University Research Forum

Kurf™

جامعہ کراچی دارالتحقیق برائے علم و دانش۔
۲۰۱۷۔جولائی۔

عالم اسلام :جدیدیت و روایت کی کشمکش۔

مصنف:سید خالد جامعی۔

جنس کتاب:مسلم جدیدیت،پرویزیت،منکر حدیث،تنقیدِ جدیدیت،فلسفہ و کلام۔

پیشکش،سرورق،تمہید:محمد علی جنید۔

www.facebook.com/kurf.ku
www.facebook.com/groups/kurfku
www.kurfku.blogspot.com

جامعہ کراچی دارالتحقیق برائے علم و دانش

Karachi University research Forum

تمہید

تمام تعریف اُس خالق کائنات کے لئے ہیں جس کے ہم سب عبد و غلام ہیں ،اور اس عبدیت و غلامیت کے لئے قران اور پیر کامل و واحد نبی اکرم ﷺ کی سنت و احادیث ہی ہمارے لئے کافہ وافی ہیں۔یہ تحریر سید خالد جامعی کی ایک معرکتہ الأرا تحریر ہے جس میں موصوف نے مسلم جدید فکر کے ارتقا و تاریخ،افکار و رجحانات اور ماخذات پر روشنی ڈالی ہے ۔بلا شبہ اس انداز و پیرائے میں ایسی تحریر اردو و عربی میں نایاب ہیں ۔۔

تحریر حاضر اول اول جریدہ :جلد :۲۹ اور ماہنامہ ساحل میں چھپی تھی ،اور جو بھی اس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ ،شعبہ تصنیف و تالیف ،جامعہ کراچی سے اسے خرید سکتے ہیں،یہ جلد نایاب ہونے کے سبب دوبارہ چھپا ئی کے لئے گئی ہوئی ہے،اور اندازاً ۱۲۰۰ صفحات کے قریب ضخامت کی حامل ہے۔

اس تحریر سے پتہ اندازہ بخوبی قائم کیا جاسکتا ہے کہ کس حد تک جد ید یت کی لہر اور اثر و نفوذ نہ صرف عام انسانوں،اور اہل علم کو متاثر کر گئی ہے بلکہ یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہہ کہ اس نے جید علما کرام و محققین کو بھی ایسا لپیٹا کہ ان کو خود اندازہ نہ ہوسکا ،مصنف کی نیک نیتی ،تحقیق ،سے اختلاف کرنا ممکن نہیں ،مگر کچھ پہلو ایسے ہیں جہاں جامعی صاھب کی حنفیت و صوفیانہ جھکاو واضح ہوجاتا ہے۔چونکہ میں انکو قریب سے جانتا ہوں اور انکی اسلامی اعتدالیت سے بخوبی آگاہ ہوں جبھی میں گمراہ نہیں ہوسکا مگر عام قاری انکو انکی تحریر سے صحیح سمجھ نہیں سکتا ،تحریر میں حسب معمول غزالی اور امام ابو حنیفہ سے انکی عقیدت جھلکتی نظر آتی ہے جو اچھی بات ہے مگر کچھ امور پر انکا دوسروں سے کچھ انکا معتقد بننے کا مطالبہ ،حیران کن اور تحقیق کے منافی ہے،فقہ اکبر کو امام ابو حنیفہ کی تحریر گرداننا ،مشہور بات ہے مگر محقق بات نہیں ہے کیونکہ اس کے قدیم کاتب ،نسخے اور نسخے کی سند کا معاملہ ،خارجی تاریخی تنقید سے محقق نہیں ہے ۔

اسی طرح انکا یہ کہنا کہ قاضی ابراہیم نے امام صاحب کا نام کیوں فہرست میں شامل نہیں کیا بطور مجدد تو اس کا جواب شروع اسلام کے علمی سرما یے اور محدثین و ماہرین رجال میں امام صا حب کے مقام سے معلوم ہو جائگا ،خود تاریخ بغداد میں میں اس بابت بحث کو دیکھ لیتے تو ایسا نہ کہتے،مذید براں غزالی کا علم حدیث میں کمزور ہونا ،فلسفہ سے متاثر ہونا انھیں انکو ہم عصر اور بعد کی صدیوں میں وہ مقام و شہرت نہ دلا سکا جسکا آج دعوئ و مطالبہ کیا جارھا ہے غزالی کے عہدد تک ویسے ہی معتزلہ و فلاسفہ شکست خوردہ ہوچکے تھے غالبا اگر ابن

رشد غزالی کا محاکمہ نہ کرتا تو انکا فلسفیانہ قد ایسا بلند نہ ہوتا،مگر اس سے تو کوئی جاھل ہی انکار کریگا کہ غزالی نے معتزلہ و یونان کے دلائل کے جو پر خچے اُڑائے اور انکے دلائل کو معیار قرار دینے کا جو انکار کیا وہ جرات وہ عزم انکے فلسفیانہ مجدد ہونے کا لازمی ثبوت ہے اس سی معلوم ہوتا ہہ کہ انہونے اس ضمن میں امام اشعری اور فلاسفہ یونان کسی کی تقلید نہیں کی بلکہ خود نئی زمین تیار کرکے ھل جوتا .

باقی جامعی صاحب کا یہ کہنا کہ مولانا مودودی نے سنت کی أینی حیثیت کی صورت میں موقف سے رجوع کیا یا محدثانہ نہج سے کامل اتفاق کیا کردیا،غلط ہے کیونکہ مودودی صاحب کی کتاب خلافت و ملوکیت،رسایل و مسائل،تفہیمات و تنقیحات سے ایسا نہیں لگتا،بلکہ محقق بات یہ ہے کہ سنت کی أیئنی حیثیت مولانا کی دیگر کتب کی ما نند کوئی باقاعدہ کتاب نہیں بلکہ مرتب کتاب ہے جسمیں ڈاکٹر عبدالودود سے مراسلت کچھ دیگر مقام پر بکھری نظری بحث کو یکجا کردیا گیا ہے۔مولانا درحقیقت مولانا سلفی کے جواب نہیں دے سکے ہیں ،ہاں یۃ ضرر کہہ سکتا ہوں کہ اسے جماعت اسلامی کا نظریہ حدیث ماننے کا کوئی جواز نہیں اسے علامہ کی رأئے مانا جائے تو بہتر ہوگا۔اسی طرح انور شاہ کشمیری کی امام بخاری و امام ابن تیمیہ پر تنقید کا جواب مولانا سلیم اللہ صاحب کے علاوہ ،حافظ محمد گوندلوی نے عربی میں جبکہ مولانا رئیس احمد ندوی نے چھ جلدوں میں دیا تھا ،چھٹی جلد پر انکا ارتحال ہو گیا .

باقی جامعی صاحب کی یۃ تحریر مسلم جدیدیت پر ایک حوالہ جاتی کتاب بن سکتی ہے اگر اس کو تھوڑی ترمیم ،نکھار،اور علیحدہ جلد میں طبع کیا جائے تو عمدہ ہوگا۔أن لاین تشہیر کہ لئے اسکی اجازت خالد جامعی سے حاصل کی گئی ہے اور جس کے کئے میں انکا د لی مشکور ہوں ،اللہ کسی مرد جواں کو یہ خدمت کا موقع دے جو جامعی صاحب کی تحریروں کو جع و مرتب کرے ،تو پاکستانی قوم کو اپنے اصل علمی سرمایہ کا اندازہ ہو خالد جامعی کتابوں سے زیادہ ملاقات میں صحیح سمجھ أتے ہیں ،اور انکی سادگی اور تقوئ دئکھ کر کوئی راست رائے دینے کے قابل ہوگا .

محمد علی جنید

ریسرچ اسکالر،شعبہ سیاسیات،جامعی کراچی

عالم اسلام..........جدیدیت وروایت کی کشمکش

قرنِ اول سے عہد حاضر تک

مرتبہ: سید خالد جامعی/عمر حمید ہاشمی ☆

جدیدیت اور روایت سے کیا مراد ہے؟ اس پر تفصیلی گفتگو اگلے صفحات میں آ رہی ہے۔ تاریخی طور پر یہ امت گزشتہ پندرہ صدیوں سے جدیدیت وروایت کی کشمکش میں مبتلا ہے اور ہمیشہ یہ امت اس کشمکش میں سرخرو ہو کر نکلی۔ اب یہی کشمکش مغرب کے ساتھ درپیش ہے۔ قرنِ اول میں جدیدیت نے مذہبی و سیاسی فرقوں کی صورت میں ظہور کیا لیکن عہد حاضر میں جدیدیت ایک عالمگیر تہذیب، ثقافت و اقتدار کا دعویٰ کرتی ہے۔ لہٰذا جدیدیت، روایت اور مغربی تہذیب سے واقفیت کے بغیر ان مسائل کو سمجھنا مشکل ہے۔ سب سے پہلے ہم قرن اول کے حالات پر نظر ڈالیں گے۔

جدیدیت کا فتنہ اس امت میں شہادت حضرت عثمان غنیؓ کے وقت سے موجود تھا پھر ان فتنوں میں اضافہ ہوتا رہا لیکن ان فتنوں کا تدارک وقتاً فوقتاً کیا گیا۔ قاضی ابراہیم بن محمد تمیمی کا قول ہے "تین خلفاء نے کارنامہ دکھایا، ابوبکر صدیقؓ نے ارتداد کے فتنے کا انسداد کیا، عمر بن عبدالعزیزؒ نے امت کو زندہ کیا اور اس کی تجدید کردی اور متوکل نے بدعت کو مٹا کر سنت کو زندہ کیا"۔ ["تاریخ بغداد" از خطیب بغدادیؒ] قاضی ابراہیم محمد تمیمی نے اس فہرست میں امام ابوحنیفہؒ، امام اشعریؒ اور امام غزالیؒ کا ذکر نہیں کیا جنھوں نے سینکڑوں فرقوں کے گمراہ کن افکار، یونانی فکر و فلسفے کے نتیجے میں پیدا ہونے والی دینی، علمی و کلامی موشگافیوں کا جواب "الفقہ الاکبر" کے ذریعے دے کر امت کو صراط مستقیم پر گامزن کر دیا۔

امام اشعریؒ نے معتزلہ کو علمی بنیاد پر عبرتناک شکست دے کر امت کو محفوظ کر دیا۔ امام غزالیؒ کا اس

☆ ناظم، نائب ناظم، شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی

امت پر یہ احسان ہے کہ انھوں نے یونانی فلسفہ کی یلغار کو اس طرح سے روکا کہ امت جدیدیت سے آج تک محفوظ ہے اور اسلام کے علمیاتی حصار میں کوئی رخنہ پیدا نہیں ہو سکا اور ماخذات دین کے معاملے میں یہ امت گزشتہ پندرہ صدی سے متواتر صراط مستقیم پر جادہ پیما ہے۔

جدیدیت کا مقابلہ کرنے والے:

جدیدیت کے فتنے پر دوسری کاری ضرب ابو العباس احمد معتضد باللہ نے لگائی۔ جدیدیت کا مقابلہ کرنے والوں میں خالدؒ بن یزید، امام ابو الحسن اشعری قاضی ابو بکر باقلانیؒ، امام غزالیؒ، امام فخر الدین رازیؒ، ابن تیمیہؒ، علامہ سعد الدین تفتازانیؒ، امام الحرمین ابو المعالیؒ اور ابو المظفر یوسف مستنجد باللہ ۱۱۵۰ء کے نام بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ فکری طور پر جب جدیدیت علمی سطح پر عالم اسلام میں شکست کھا گئی تو اس کا بدلہ لینے کے لیے ۱۰۹۹ء میں پہلی صلیبی جنگ مسلط کی گئی۔

جدیدیت کیا ہے اور کیا نہیں ہے یہ ایک اہم سوال ہے۔ جس کا تفصیلی جائزہ اس مضمون میں لینے کی کوشش کی جائے گی لیکن یہ بات مسلمہ ہے کہ جدیدیت کا علمی سطح پر آغاز اس امت میں خوارج سے ہوا جنھوں نے عقل کی بنیاد پر اپنے نقطۂ نظر کی اساس قائم کی اور پھر عقل کے سہارے مختلف قضایا قائم کرتے چلے گئے۔ خوارج کے عقلی مکتب فکر کے باعث امت میں افتراق اور تفریق کا ہنگامہ خیز سلسلہ شروع ہوا اور عقلی موشگافیوں کے ذریعے شریعت اور عقائد کے ابواب میں اختراعات بدعات و تنازعات کا لامتناہی سلسلہ در آیا جس نے یونانی فلسفے کی رنگ آمیزی کے بعد ایک مجتہدانہ اور عالمانہ رنگ اختیار کرنے کی کوشش کی۔

عقلی بنیادوں پر فرقوں کا فروغ:

پہلی صدی اور دوسری صدی ہجری اس امت کی تاریخ میں فرقوں کی کثرت کے حوالے سے یادگار رہیں گی۔ اس دور میں نہ صرف یہ کہ بے شمار فرقے پیدا ہوئے بلکہ ان فرقوں کے ذیلی فرقوں کی تعداد بھی اصل فرقوں سے بڑھ گئی۔ عقلی موشگافیوں نے صرف امت کو ہی نہیں ان فرقوں کو بھی پارہ پارہ کر دیا تھا مثلاً صرف خوارج کے ذیلی فرقوں کی تعداد ۲۱ سے زیادہ اور معتزلہ کے فرقوں کی تعداد ۵۲ سے زیادہ تھی۔ ان اعداد و شمار سے وحدت امت کو پارہ پارہ کرنے کی کوششوں کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلام کی تاریخ میں ایسا خطرناک دور پھر کبھی نہیں آیا۔ ان فرقوں کی تفصیلات الملل و النحل للشہرستانی، الملل و النحل ابن حزم اندلسی، الفرق بین الفرق، عبدالقاہر بغدادی، تذکرۃ المذاہب ابن سراج، رسالہ فی بیان الفرق ضالہ، اکمل الدین مقدمہ فی بیان المذاہب نجم الدین نسفی میں موجود ہیں۔ یہ تمام فرقے عقل پرستی یا نسل پرستی کے نتیجے میں وجود پذیر ہوئے اور ان کے فروغ کا سبب قرآن، حدیث و سنت اور اجماع سے انحراف یا انکار تھا۔

جدیدیت کے خلاف کتابیں:

یہ فرقے زیادہ عرصے تک نہ چل سکے اور تیسری صدی کے بعد تو بالکل مٹ گئے۔ ان فرقوں اور فتنوں کی تردید میں وسیع تحقیقی کام کیا گیا۔ مثلاً امام شافعیؒ نے "الرسالہ" اور "کتاب الام" میں بعض فتنوں کا رد پیش کیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے "الفقہ الاکبر" کے ذریعے ان فرقوں کی بنیادوں کو منہدم کر دیا۔ امام ابوالحسن اشعریؒ کے "مقالات الاسلامیین"، امام احمدؒ کا ایک مستقل جزو جو حافظ ابن قیمؒ نے "اعلام الموقعین" میں نقل کیا ہے۔ امام غزالیؒ کی المستصفی، تہافۃ الفلاسفہ، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیری کی الروض الباسم، امام ابن تیمیہؒ کی الرد المنطقیین، اور منہاج السنۃ، امام طحاویؒ کی عقیدہ طحاویہ، شاہ ولی اللہؒ کی حجۃ اللہ البالغہ ازالۃ الخفا وغیرہ انتہائی اہمیت کی حامل ہیں۔

جدیدیت کے نمائندے:

چھٹی صدی عیسوی سے لے کر بارہویں صدی عیسوی تک جدیدیت کے نمائندہ مکاتب فکر اور نمائندہ شخصیات میں خوارج، مرجیہ، قدریہ، جہمیہ، معتزلہ، اخوان الصفاء، معبد الجہنی، غیلان دمشقی، عطا ابن السیار، واصل بن عطا، عمرو بن عبید، جہم بن صفوان، ابو ہذیل بن حمدان علاف، ابراہیم بن سیار بن ہانی النظام، ابوالحسن الخیاط، جاحظ، کندی، سرخسی، ابوبکر رازی، ابن الراوندی، بشار بن برد، ابن المقفع، ابو عیسیٰ وراق، ابو العلاء معریؒ، عمر خیام، فارابی، ابن سینا، ابو حیان التوحیدی، یحییٰ بن عدی، مسکویہ، ابو سلمان محمد بن معشر، ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، ابو احمد المہرجانی، ابوالحسن العوفی زید بن رفاعہ، مسلمہ ابن احمد المجریطی، ابن میسرہ، ابوالحکم کرمانی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد، شہاب الدین سہروردی وغیرہ شامل ہیں۔

امام غزالیؒ کے نفیس کام کے نتیجے میں یونانی فلسفے کی علمی روایت نے دم توڑ دیا۔ جدیدیت کی روایت کا آخری مرکز اندلس تھا اور ابن رشد کے انتقال کے ساتھ ہی یہ مرکز بھی ختم ہو گیا۔ اس کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی تک عالم اسلام میں جدیدیت کی لہر سر نہ اٹھا سکی۔ البتہ تصوف اور سلفیت کی روایتیں مستحکم ہوئیں اور ابن تیمیہؒ، ابن خلدونؒ، ملا صدرہ وغیرہ منظر عام پر آئے۔

مغربی فلسفے کا عروج:

یونانی فلسفے کے زوال کے بعد سترہویں صدی میں فلسفہ مغرب نے جنم لیا اور اس فلسفے کے نتیجے میں یورپ نے مادی ترقی کے نئے مظاہر و مناظر پیش کیے۔ عالم اسلام اس وقت انحطاط کے آخری مراحل میں تھا اور امام غزالیؒ کے مرتبے کی کوئی ہستی موجود نہ تھی لہٰذا مغربی فلسفیانہ یلغار اور مادی ترقیات نے عالم اسلام کے ہر خطے کو متاثر کیا۔

یورپ میں ترکی، عالم عرب میں مصر اور مشرق میں ہندوستان مغرب کی فکری علمی، ثقافتی یلغار سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے۔ ان تینوں خطوں سے جدیدیت نے ایک نئی کروٹ لی، اس کے ساتھ ساتھ دیگر اسلامی خطوں سے جدیدیت مختلف رنگوں میں ظہور پذیر ہوئی۔ ریشنل ازم (عقلیت) اس جدیدیت کا مرکزی نکتہ تھا۔

عقلیت، انسانیت، جدیدیت:

مغرب کے خیال میں ''عقلیت'' ہی اصل حقیقت ہے جس سے تمام علوم کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔

The term rationalism [from the Latin Ratio :reason] has been used to refer to several different outlooks and movements of ideas by far the most important of these is the philosophical outlook or program which stresses the power of a priory reason to grasp substantial truths about the world and correspondinglytends to regard natural sciences as basically a priory enterprise.

ترجمہ:

اصطلاح Rationalism (لاطینی کے Ratio عقل سے مشتق ہے) خیالات کے مختلف نقطۂ ہائے نظر اور تحریکات کے لیے استعمال کی جاتی ہے، ان میں سب سے اہم وہ فلسفیانہ نقطہ نظر یا منصوبہ ہے جو اس بات پر زور دیتا ہے کہ دنیا کی حقیقی صداقتوں کو گرفت میں لینے کے لیے ایک استخراجی عقل کی ضرورت، ضروری یا کافی ہے اور اس کے عین مطابق وہ نیچرل سائنس کو اس کا بنیادی میدان کار سمجھتا ہے۔ [انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی] اس فلسفے کے مطابق عقل ہی آخری سند (Authority) ہے۔ مغرب میں اس فلسفے کی روح Descartes ۱۵۹۵۔۱۶۵۰، اسپنوزا ۷۷۔۱۶۳۲ اور Leibnitz لیب نز، ۱۶۴۶۔۱۷۱۶ کے یہاں ملتی ہے، Cogito] Ergo Sum] ''میں سوچتا ہوں اس لیے کہ میں ہوں'' ڈی کارتے کا یہ فلسفہ عقل کا نقطۂ عروج ہے۔ عالم اسلام کے تمام جدیدیت پسند مفکرین اس فکر سے براہ راست یا بالواسطہ متاثر تھے۔ لیکن اس فکر کی حقیقت کا ادراک نہ کر سکے۔ عقلیت نے اس فلسفے کو فروغ دیا کہ ہر شخص کی عقل ''عقل کل'' ہے وہ اپنی عقل کو استعمال کرنے اور اپنی مرضی کے مطابق فیصلے کرنے میں بالکل آزاد اور حق بجانب ہے جو بات اس کی عقل میں نہیں آتی یا جس بات کی اس کے حواس تصدیق نہیں کرتے وہ بے حقیقت ہے اس کا انکار لازم ہے، یہی فکر اس مغربی گمراہ سائنسی فکر میں تبدیل ہو گئی جسے Scientific Method کہتے ہیں۔ مسلم جدیدیت پسند مفکرین نے اسلام کو اسی

Scientific Method کے ذریعے سمجھنا اور سمجھانا چاہا کیونکہ یہ مغربی فکر سے مرعوب تھے لیکن اس کی حقیقت سے قطعاً ناواقف تھے۔اس عقلیت کے پس منظر میں انسانیت پرستی کا نیا فلسفہ تھا جو معتزلہ سے لے کر ابن رشد تک جدیدیت پسند مسلم مفکرین کے یہاں مرکزی طور پر موجود رہا ہے۔

Humanism is any philosophy which recognizes the value or dignity of man and makes him the measure of all things or somehow takes human nature its limits or its intrest as its theme.

ہیومنزم ہر اس فلسفے کو بھی کہتے ہیں جو انسانی قدر یا عزت کو تسلیم کرے اور اسے تمام چیزوں کا میزان قرار دے یا جو صرف انسانی طبیعت کو اپنی فکری حد یا دائرہ کار کی حیثیت سے لے۔

Encyclopaedia of Philosophy, The Macmillion Company and The Free Press, New York.

Humanism in philosophy is opposed to naturalism and absolutism. It dogmatizes the philosophical attitude which regards the interpretation of human experience as the primary concern of all philosophizing and asserts the adequacy of human knowledge for this purpose.

ترجمہ:

"فلسفے میں ہیومنزم ہر طرح کی فطریت (ربانیت) اور کلیت کی ضد ہے۔یہ ایک ایسا فلسفیانہ رجحان دیتا ہے جو انسانی تجربوں کی تشریحات کو ہر طرح کے فلسفے کا اولین مرکز توجہ قرار دے اور اس بات پہ اصرار کرتا ہے کہ اس کام کے لیے انسانی علم کافی ہے۔ [Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh T. & T. Clark 1937.]

عقلیت اور ہیومن ازم (انسانیت) کا جدیدیت کے ساتھ خاص تعلق ہے،اس تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کا مولف بتاتا ہے کہ جدیدیت کیا ہے؟

"ماڈرنائزیشن علم عمرانیات میں تہذیب کے معاشی طور پہ [اکثر بذریعہ صنعت کاری (Industrialization) اور سیاسی اور معاشرتی طور پہ [اکثر بذریعہ سیکولرائزیشن] بدل دیئے جانے کا نام ہے"۔

"ماڈرنائزیشن (Modernization) میں اکثر عام رجحان سیکولرائزیشن کا ہی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی کوشش ہے جو [فرد اور معاشرے کو] روایتی اقدار سے ہٹا کر ان قدروں کی طرف لے جاتی ہے جو غیر شخصی اور مفاداتی ہوتے ہیں، مثلاً سائنسی معلومات جمع کرنا اور ٹیکنالوجی میں اس کا استعمال کرنا"۔

"ماڈرنائزیشن کا طریقہ کار ابتداء میں ویسٹرنائزیشن یا یوروپیانائزیشن کی حیثیت سے لیا گیا۔ اس لیے کہ اس کی ابتداء یورپ میں ہوئی اور وہیں سے باہر کی طرف پھیلتی چلی گئی۔ لیکن ماڈرنائزیشن کو دنیا کے دیگر خطوں میں یورپی اداروں کے پودوں کو لگانا یا کسی مخصوص سوسائٹی کی شکل میں تبدیل کرنے کی حیثیت سے اب نہیں لیا جانا چاہیے"۔

"ماڈرنائزیشن کا طریقہ ایک قسم کا مستقل انقلاب ہے جس کا کوئی ہدف نہیں" اس کے مطابق ہمہ وقت روئے ارض پر چار طرح کے معاشرے پائے جائیں گے۔ ان میں پہلا جدید قدیم (Old Modern) ہوگا دوسرا متبدل وعبوری (Transitional)، تیسرا نیا ماڈرن (New Modern) اور چوتھا مابعد ماڈرن (Post Modern) مزید درج کیا گیا:

"ماڈرنائزیشن معاشرے کی ہر چیز کو متاثر کرتا ہے جس میں معاشی، سیاسی اور معاشرتی نظام شامل ہیں۔

مرکز کائنات اللہ نہیں انسان:

ہیومن ازم، ریشنل ازم (عقلیت)، ماڈرن ازم (جدیدیت) کے اس فلسفے کے نتیجے میں کائنات میں مرکزی ہستی اللہ تعالیٰ کے بجائے انسان ٹھہرایا گیا اور اللہ تعالیٰ کے اختیارات انسان کو منتقل کر دیے گئے۔ اس طرح فلسفے کی اصطلاح میں کائنات کے بارے میں انسانی فکر نے God Procentric Approach کے بجائے Anthroprocentric Approach اختیار کر لی اور کائنات میں مرکزی مقام خدا کے بجائے انسان کو دے دیا گیا کیونکہ یہی مقصود و مسجود کائنات ہے۔ لہٰذا خیر حق طاقت اور فیصلے کے اعتبار سے خدا کے تمام اختیارات انسان کو منتقل کر دیے گئے۔ فکر انسانی میں یہ تبدیلی وہ بنیادی تبدیلی تھی جس کے نتیجے میں انسان کو خدا کے مقام پر فائز کیا گیا۔ اور کائنات سے خدا کو باہر کر دیا گیا، اسی فلسفے کا عروج انسانیت پرستی، انسانیت نوازی، انسان دوستی اور انسانی حقوق کی شکل میں سامنے آیا۔

جدیدیت اٹھارہویں صدی میں:

اٹھارہویں صدی میں استعماری طاقتوں کے ذریعہ مختلف اسلامی ممالک میں جدیدیت کی لہر داخل ہوئی لیکن مسلم مفکرین، مصلحین، علماء، صلحاء، صوفیاء اس جدیدیت کے پس منظر، پیش منظر اور تہہ منظر سے عموماً بے

خبر ہے۔ مغربی یلغار کو انھوں نے ایک اتفاقی حادثہ سمجھا۔ اسلامی معاشروں میں موجود مغربی تعلیم یافتہ جدیدیت پسند اور لادین عناصر نے مرعوبیت و مغلوبیت کے تحت اس یلغار کے تمام ثقافتی، فلسفیانہ اور علمیاتی پہلوؤں کو بغیر نقد ونظر کے من و عن قبول کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ قسمت میں یہی لکھا تھا۔ عروج مغرب کا منطقی اور لازمی نتیجہ زوال مشرق ہے لہٰذا اس عروج کو بغیر کسی مزاحمت و مبارزت کے قبول کر لیا جائے۔ برعظیم پاک و ہند سے لے کر مشرق وسطیٰ، مغرب اقصیٰ، افریقہ اور یورپ تک جدید مسلم مفکرین مغربی فلسفے اور اس یلغار کی تاریخ سے ناواقف تھے۔ ان مفکرین کی غالب ترین اکثریت فلسفیانہ مباحث سے کوئی دلچسپی نہ رکھتی تھی اور جن مفکرین یا مصلحین کو فلسفے سے کچھ دلچسپی تھی وہ بھی مغربی فلسفہ کی باریکیوں سے ناواقف تھے۔ چند جدید تعلیم یافتہ مفکرین مغربی فلسفے سے واقف تھے لیکن علوم اسلامی پر عبور نہ رکھتے تھے۔ جمال الدین افغانی جن کی تحریروں میں فلسفے کی اہمیت نمایاں ہے، مغربی فلسفے سے گہری واقفیت نہ رکھتے تھے یہی وجہ ہے کہ مغرب سے آنے والی قوم پرستی کی تحریکوں سے وہ متاثر ہوئے۔ جب کہ قوم پرستی سرمایہ دارانہ ریاست کا بنیادی ہتھیار ہے اس کے نتیجے میں امت مسلمہ اپنے اصل مقصد سے غافل ہو کر دنیا کے گرد و غبار میں گم ہو گئی۔ مفتی عبدہٗ انگریزی زبان نہیں جانتے تھے، وہ سائنس اور فلسفے کے مباحث پر بھی عبور نہ رکھتے تھے۔ سر سید احمد خان تو مغرب میں برپا فلسفیانہ مباحث سے قطعاً ناواقف تھے وہ انگریزی سے بھی واقفیت نہ رکھتے تھے عموماً تمام جدیدیت پسند مفکرین مغرب کے تصور حق اور تصور خیر سے قطعاً ناآشنا تھے۔ وہ فکر مغرب کے دو نہایت اہم دھاروں تحریک تنویر اور تحریک رومانیت سے بھی ناواقف تھے۔ وہ مغربی فکر و فلسفے میں Self کی تفہیم سے لاعلم تھے، اور مغربی تہذیب کو اسلام کا مظہر سمجھتے تھے جب کہ تحریک تنویر اور تحریک رومانیت کی علمیات، عقل استقرائی اور عقل استخراجی اور وجدان کو حقیقت کلی تک پہنچنے کا ذریعہ بیان کرتی تھی۔ دوسرے معنوں میں تحریک تنویر اور تحریک رومانیت عقل اور وجدان کو علم کا اصل ذریعہ سمجھتی تھیں اور کسی خارجی ذریعہ علم کی قائل نہ تھیں۔ صاف لفظوں میں وہ وحی الٰہی اور کتاب الٰہی کا انکار کرتی تھیں کہ حقیقت اور Ontological سوالات تک پہنچنے کے لیے کسی خارجی ذریعے، نبی، وحی، ہدایت اور آسمانی کتاب کی ضرورت نہیں، عقل اس راستے کی واحد رہبر و رہنما ہے۔ ان دونوں تحریکوں نے ذریعہ علم کا رخ عرش سے فرش کی جانب موڑ دیا اور عقل، انسانی جبلت، خواہشات اور احساسات کو بنیادی ذریعہ علم تصور کیا۔ اس علمیاتی تبدیلی کے نتیجے میں مغرب کا انسان تاریخ میں اپنی نوعیت کا پہلا انسان تھا جو خود عبد بھی تھا اور معبود بھی، ساجد بھی تھا اور مسجود بھی اور اسی کی ذات آغاز و اختتام کائنات تھی۔ مغربی تحریکوں نے تاریخ میں پہلی بار یہ تصور دیا کہ انسانی ذات فی نفسہٖ خیر ہے۔ اس بات کو روسو نے زیادہ واضح انداز میں بیان کر کے تحریک تنویر اور رومانیت کو مجتمع کر دیا کہ ارادہ عمومی ہمیشہ انسانی فلاح کا ارادہ کرتا ہے۔ General will always wills human welfare لہٰذا ارادہ ہی مغربی فکر کا معبود حقیقی

ٹھہرا۔

کانٹ نے Self کو ایک ایسے علم کا مخزن قرار دیا جو تجربہ سے ماوراء ہے اور بتاتا ہے کہ انسانی ذات میں ایسا نظام اور ترتیب موجود ہے جو منبع نور ہے اس کے بیرون کائنات میں اندھیرا ہی اندھیرا ہے لہٰذا نفس انسانی نے وحی الٰہی اور عقل انسانی نے پیغمبروں کی جگہ لے لی اس کے نتیجے میں جو انسان وجود پذیر ہوا وہ خواہشوں کا غلام اور آزادی کا طلب گار تھا اور آزادی کی مادی شکل سوائے سرمایے کے کچھ نہ تھی۔ لہٰذا مغربی فکر سے مرعوب انسان دراصل ایک دنیا پرست اور لذت پرست ہستی تھا جسے صرف دنیا کی طلب تھی اور طلب دنیا کے لیے تسخیر دنیا ضروری تھی تا کہ سرمایہ اور صرف سرمایہ کے ذریعے ہر خواہش پوری ہو لہٰذا اس انسان کا آخرت، مذہب اور اخلاقیات سے کوئی تعلق باقی نہ رہا۔ جس تہذیب وتمدن کی علمیاتی، مابعد الطبیعیاتی اور کونیاتی تشریحات اور فلسفوں کے نتیجے میں یہ خلق جدید [Modren man] وجود پذیر ہوئی تھی اس تہذیب، تاریخ اور فلسفے کا اسلامی نظریہ کے تحت محاکمہ کیے بغیر اس فلسفے سے متاثر جدیدیت پسند مفکرین نے مغرب کو جوں کا توں قبول کر کے دراصل اس خطرناک انسان کو فضیلت وعظمت کے منصب پر فائز کر دیا جو عہد نبیں معبود بن چکا تھا۔ حریص وحاسد اور طالب دنیا انسان کی تیاری کے لیے عالم اسلام میں جدیدیت پسندوں نے نہایت اخلاص سے اپنے فلسفے، اذکار، افکار، تعلیم، سیاست، حکومت اور درس گاہوں کو وقف کر دیا۔ اسلامی معاشروں میں جدیدیت کی وہ لہر جو بارہویں صدی عیسوی تک یونانی فکر وفلسفہ اور دیگر فکری رجحانات کے زیر اثر اسلام کے ماخذات قانون سے صرف نظر کر کے عقل محض اور ارادۂ محض کے ذریعے نئے علمیاتی افق، تلاش کرنا چاہتی تھی اور جسے امام غزالیؒ نے شکست دے دی تھی۔ سترہویں صدی کے بعد یہ بھی لہر مغربی فلسفے اور مغربی سائنسی، ثقافتی، علمی، مادی اور عسکری یلغار کے باعث ایک نئے تناظر میں سامنے آئی جسے Modernity کا حسین قالب عطا کیا گیا۔

انیسویں صدی میں ترکی، مصر اور ہندوستان پر جدیدیت کا زبردست حملہ شروع ہوا اور مغرب نے مشرق پر یلغار کر کے خلافت عثمانیہ کو منتشر کر دیا۔ زوال کے اس مرحلے میں دانشوروں نے غور وفکر کا نیا سلسلہ شروع کیا لیکن نتائج عجیب تھے۔ عالم اسلام کے جدیدیت پسند مفکرین مغربی تہذیب، مغربی فلسفے، اقدار، روایات اور تاریخ کو بغیر کسی مطالعے، نقد، محاکمہ اور مباحثے کے، تاریخ اسلام کے سنہری دور کا انعکاس بلکہ عکاس سمجھ رہے تھے اور مغرب کی سائنسی اور تیکنیکی برتری کو اسلام کا فیض جاریہ تصور کرتے تھے۔ بہت سے مفکرین کا یہ دعویٰ تھا اور آج بھی اس دعویٰ سے جدیدیت پسند دستبردار ہونے کے لیے تیار نہیں کہ مغرب کی تمام اقدار، روایات، تجلیات اور ترقیات تاریخ، تہذیب اسلامی کا نمونہ ہیں صرف کمی یہ ہے کہ مغرب کفر سے توبہ کر لے اور کلمہ طیبہ پڑھ لے۔ ان کا خیال ہے کہ عالم اسلام نے سائنس، پروگریس، ڈیولپمنٹ، Rationality, Reason, Freedom,

Free Society, Equality, Pluralismاور عقل کو جوان کی میراث تھے چھوڑ دیا مغرب نے اسے اختیار کر کے ترقی کی منازل طے کر لیں، لہٰذا ہمیں اپنے تاریخی ورثے کو جو مغرب کے پاس ہے واپس لے کر ایک نئی دنیا کی تعمیر کے لیے کمربستہ ہونا چاہیے۔اس طرح عالم اسلام کے تمام جدیدیت پسندوں کے یہاں اسلامی ترقی کا تمام تر تصور محض مادیت پر مبنی ہے جس میں روحانیت کی کوئی جگہ نہیں۔یہ نقطۂ نظر جو اٹھارہویں صدی سے عالم اسلام میں عام ہوا اس کی بنیاد ہندوستان میں رکھی گئی اس نقطۂ نظر کو اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ علامہ اقبال جیسا عبقری بھی ان افکار سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

مادی ترقی اور عروج کے ان افکار سے پہلے مغربی تہذیب و تمدن سے براہ راست مشاہداتی واقفیت کے ضمن میں عالم اسلام میں بہت کم نام ملتے ہیں لیکن ان میں سب سے اہم نام ہندوستان کے سیاح ابو طالب خان کا ہے جن کی کتاب ''مآثر طالبی فی ''بلاد افرنجی'' میں مشاہدات یورپ پہلی مرتبہ تحریر کیے گئے جوان کے سفر یورپ [۱۸۰۳-۱۷۹۹ء] کے تاثرات پر مشتمل ہے۔یہ ان پہلی تصانیف میں سے ہے جس میں کسی مسلمان نے موجودہ مغربی تمدن سے عالم اسلام کو روشناس کرایا ہے۔ابو طالب کی یہ تصنیف مشہور مصری عالم اور ماہر تعلیمات رفاع رافع الطہطاوی کے مشاہدات سے چوتھائی صدی قبل ضبط تحریر میں آچکی تھی قبل ازیں ہندوستان کے اعتصام الدین مغل شہنشاہ شاہ عالم ثانی کے سفیر کی حیثیت سے ۱۷۶۷ء میں یورپ کے دورے پر گئے تھے اور وہاں کے تاثرات قلم بند کیے تھے۔ان تاثرات کے ذریعے مسلمان مفکرین کی توجہ فکر مغرب کی ترقی اور برتری پر مرکوز ہو گئی اور مسلمانوں کے زوال کا واحد سبب مادی ترقی میں پسپائی کو قرار دیا گیا۔یہ نقطۂ نظر اس قدر شدت سے عالم اسلام پر اثر انداز ہوا کہ جمال الدین افغانی، عبدہ، سرسید، غلام پرویز سے لے کر راسخ العقیدہ مسلم مفکرین اور عہد حاضر میں مصر کے نیو اسلامسٹ اسکول [مکتب وسطانیہ] کے محمد الغزالی مرحوم اور یوسف القرضاوی جیسے علماء کی تحریریں بھی مسلمانوں کے مادی زوال پر نوحہ کناں ہیں اور صرف مادی برتری کے لیے کوشاں ہیں۔مصر کی جدیدیت ایک نئے انداز کی جدیدیت ہے جو اسلامی تاریخ میں خطرناک شگاف پیدا کر رہی ہے۔

مغرب و مشرق کے عروج و زوال کے فلسفے کی راکھ سے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی مسلم جدیدیت کا آغاز ہوا مسلم جدیدیت کے نقطۂ نظر کے پس پشت خلافت ارضی کے زوال کا زیر لب مرثیہ ہے۔زوال کی موج خوں سر سے گزر گئی اور مسلمان قوت، طاقت اور حاکمیت سے محروم کر دیے گئے لہٰذا عروج کے لیے طاقت، علم، قوت، سائنس مغرب کا طریقۂ علم و زندگی مغربی آدرش، اقتدار اور استخلاف فی الارض ہی اصل اہداف ٹھہرے۔حیرت انگیز طور پر تمام قوم پرست، بنیاد پرست، احیائی تحریکوں، جدیدیت پسند طبقات اور روایت پسند مفکرین کے یہاں عروج و اقتدار کی زیریں لہریں مشترک ہیں۔ان کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا زوال اس وجہ سے ہوا کہ وہ علم و

ہنر اور فنون میں اور تسخیر کائنات میں پیچھے رہ گئے۔ مغرب نے ان میدانوں میں سبقت حاصل کی۔ عروج و زوال سے متعلق گزشتہ دو سو برس کے تجزیوں میں متفقہ تجزیہ یہی ہے کہ جدید علوم کے ذریعے ہی اسلام کا غلبہ قائم ہوگا، اس کے سوا کامیابی اور کامرانی کا کوئی راستہ نہیں ہے، یہ رویہ خالصتاً غلامانہ سوچ کا آئینہ دار ہے۔ اگر مغرب کے راستے کو کاملاً اختیار کر لیا جائے تو مشرق مغرب بن جائے گا مگر روحانی اور اخلاقی طور پر مغرب سے بدتر ہوگا۔ غلبے کی تشخیص اور تجزیے میں تبلیغ اور دعوت دین کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ مسلمانوں نے اندلس میں زبردست مادی ترقی کی لیکن روحانی طور پر وہ غیر مسلموں کو متاثر نہ کر سکے لہٰذا ہمیشہ اقلیت میں رہے۔ اندلس یورپ میں اسلام کی اشاعت نہ کر سکا۔ خلافت عثمانیہ اور مغلیہ سلطنت نے اپنے زیر تسلط علاقوں میں اسلام کی دعوت کو عام کرنے اور دائرہ اسلام کو وسیع کرنے پر کوئی توجہ نہ دی۔ یہ تمام سلطنتیں مادی طور پر بہت مستحکم سلطنتیں رہیں۔ لیکن رعایا پر یہ روحانی برتری قائم نہ کر سکیں۔ انھوں نے زمین مسخر کر لی، دل مسخر نہ کر سکے۔ دعوت سے اغماض ہی ان کی ناکامی تھا لیکن عروج و زوال کی تمام قدیم و جدید بحثوں میں اس بحث کا ذکر نہیں۔ عروج و زوال کی بحث کرنے والے مفکرین اپنے تجزیوں میں یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ خلافت عباسیہ جو ٹیکنالوجی میں منگولوں اور تاتاریوں سے برتر تھی اور تہذیب و تمدن میں اس کا ان سے کوئی مقابلہ نہ تھا آخر کیسے شکست کھا گئی؟ ایک غالب اور برتر تہذیب وحشیوں کی یلغار کا سامنا کیوں نہ کر سکی؟ یہ مفکرین یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ شکست خوردہ اسلامی تہذیب صرف پچاس سال کے عرصے میں بغیر کسی مادی ترقی کے دوبارہ کیسے غالب آ گئی اور وہ کون سی سائنس، ٹیکنالوجی، علوم اور فلسفے تھے جس نے چنگیز کے پوتے پرتے کو قبولیت اسلام کے لیے آمادہ کیا اور طاقت کا توازن آناً فاناً تبدیل ہو گیا۔ اس سوال پر بھی غور نہیں کیا جاتا کہ ترکوں کا سیلاب ویانا میں کیوں داخل نہ ہو سکا جب کہ یورپی حکمران ٹیکنالوجی اور سائنس میں خلافت عثمانیہ کے مقابلے میں برتری کے حامل نہیں تھے۔ ہندوستان میں مغلیہ سلطنت اور ریاستیں انگریزوں سے کیوں شکست کھا گئیں جب کہ اس وقت عسکری سطح پر دونوں گروہوں کے پاس کم و بیش توازن طاقت برابر تھا۔ پورے ہندوستان کو فتح کرنے والی انگریزی فوج کی تعداد صرف چند ہزار تھی۔ لیکن ہندوستان کیونکر سرنگوں ہو گیا۔ لہٰذا مسئلہ صرف فنون، علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کا نہیں ہے، مسئلہ اس سے بڑھ کر گھمبیر ہے۔ افسوس یہ ہے کہ ان اہم تاریخی مباحث کو یہ مفکرین نظر انداز کر کے زوال کے سطحی تجزیے پیش کرتے ہیں جس کے نتیجے میں زوال گھمبیر ہوتا جا رہا ہے۔ ترکی، مصر، ملیشیا نے مغربی تہذیب اور تعلیم کو اختیار کر لیا تو وہاں کیا انقلاب برپا ہوا؟ سرسید کی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا خواب پورا ہو گیا لیکن اس جامعہ کے ذریعے کیا عروج کا وہ سفر طے ہو گیا جس کی آرزو کی گئی تھی اس جامعہ سے شائع ہونے والی کتنی کتابیں آج دنیا بھر کی جامعات میں پڑھائی جا رہی ہیں؟

جدیدیت پسندوں کے یہاں ایک لہر مغربی علوم کو عروج کا ذریعہ سمجھتی ہے دوسری لہر صرف سائنس کی ترقی کو اور تیسری لہر مغربی علوم کے ساتھ مغربی ثقافت کو۔ ان تینوں لہروں میں ایک اندرونی غیر محسوس ادغام دنیا پر غلبے اور بالا دستی کا تصور ہے، جدیدیت پسندوں کے یہاں یہ بالا دستی دعوت ایمان، قلوب کی تسخیر، دین کے لیے محنت، پیغام محبت، عمل صالح، اتحاد اجماع اور جہاد کے مراحل کے فلسفے کے بغیر صرف سائنسی علم اور معیشت کی طاقت پر اصرار کرتی ہے۔ طاقت کے مختلف مظاہر اسی حکمت عملی کا شاخسانہ ہیں۔ کیا عروج صرف سائنس کے ذریعے اور مادی ترقیات کے بغیر نہیں مل سکتا؟ کیا فتح کا واحد راستہ جنگ، پیسہ، علم ہے؟ کیا فریق مخالف کو سرنگوں کیے بغیر فتح کا کوئی امکان نہیں؟ اس تاریخی مغالطے کی تشریح جدیدیت پسندوں اور احیائی تحریکوں میں بنیادی نوعیت کے نظریاتی فرق کے باوجود یکساں ہے دونوں کے یہاں اقتدار حکومت، طاقت علم، سائنسی ترقی کے بغیر مسلمانوں کے غلبے کا واضح شعور اور تصور نہیں ملتا، غلبے کے تمام ذرائع صرف مادیت پر انحصار کرتے ہیں، اس طرح جدیدیت پسند اور دیگر طبقات کا نقطہ نظر امت سے سمٹ کر قوم پرستی کے دائرے میں آجاتا ہے کہ ایک قوم کو ہٹا کر دوسری قوم کو بام عروج پر لایا جائے۔ قومیت، عالمگیر آفاقیت کی نفی کرتی ہے، اور زمان و مکان میں محصور ہوتی ہے جب کہ اسلام قومیت کی نفی کر کے امت کی تشکیل کرتا ہے کیونکہ "گھر اس کا بخارا نہ بدخشاں نہ سمرقند" امت عالمگیر ہے اسی لیے اسلام کی دعوت بھی عالمگیر ہے، امت کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے قومیت کی بنیاد محبت نہیں نفرت ہوتی ہے۔ لیکن احیائی تحریکیں بہر حال راسخ العقیدہ دین سے مخلص، اپنے افکار میں واضح اور امت سے وابستہ ہیں اور ان ماخذات دین پر یقین رکھتی ہیں جس پر اجماع امت ہے۔ قدیم اور جدید راسخ العقیدہ اور جدیدیت پسند مفکرین کے یہاں اس بات کا کوئی ادراک نہیں ہے کہ سلطنت روما کو عیسائیت نے ٹیکنالوجی کے بل پر شکست نہیں دی، روما جیسی عظیم الشان سلطنت فتح کرنے والے گدھوں پر سوار تھے، حملہ آوروں کی دعوت نے قلوب مسخر کر لیے تھے۔ روس کو امریکا نے عسکری میدان میں شکست نہیں دی بلکہ روسی عوام کا نظریہ زندگی بدل دیا، انھیں لبرل بنا دیا گیا۔ یہ جنگ میدان جنگ میں نہیں عقیدہ و نظریہ کی تبدیلی کے ذریعے کی گئی۔ یہی صورت حال چین کے ساتھ درپیش ہے، سرمایہ دارانہ نظام کے باعث چین کا تشخص ختم ہو گیا ہے وہ نظریاتی اساس کھو بیٹھا ہے۔ عروج و زوال کی بحثوں میں جدیدیت پسند طبقات دین پر نقد کرتے ہیں بعض حدیث کا انکار کرتے ہیں بعض اسلامی اقدار کا استہزا اور تمسخر اڑاتے ہیں، بعض دین کو ہی زوال کا سبب سمجھتے ہیں، بعض اس زوال کی وجہ سائنس اور عقل سے انحراف کو قرار دیتے ہیں، بعض روحانیت کے ساتھ مادی ترقی کی ضرورت کو لازمی سمجھتے ہیں، بعض زوال کا سبب تصوف کو گردانتے ہیں، بعض مظاہر کائنات سے عدم دلچسپی کو زوال کی وجہ بتاتے ہیں لیکن تنقید کرنے والے تمام طبقات مادیت کے ذریعے ہی عروج و زوال کی تشریح کرتے ہیں۔

حسن العطار [۱۷۶۷ء۔۱۸۳۵ء] جدیدیت کے بانی:

عالم اسلام میں مغربی فکر و فلسفے کے زیر اثر جدیدیت کا آغاز حسن العطار [۱۷۶۷ء۔۱۸۳۵ء] کے ذریعہ ہوا قبل ازیں سرکاری سطح پر محمد علی پاشا نے مملوکوں کے قتل عام کے ذریعہ یہ کام شروع کر دیا تھا مصر میں رفاع رافع الطہطاوی [۱۸۰۱ء۔۱۸۷۳ء] نے جدیدیت قوم پرستی اور لبرل ازم کی فکر کا باضابطہ آغاز کیا جسے ابراہیم شناسی، نامخ کمال نے آگے بڑھایا۔ عالم اسلام میں جدیدیت کے ابتدائی تحریری ارتسامات دربار اودھ کے مرزا ابو طالب خان مصنف ''مآثر طالبی فی بلاد افرنجی'' کے ذریعے منظر عام پر آئے۔ مرزا ابو طالب خان کی یہ کتاب مصر میں جدیدیت پسندی کے مکتب فکر کے بانی رفاع بداوی رافع الطہطاوی کے سفر مغرب پر مشتمل ۱۹۰۵ء کی یادداشتوں سے چوتھائی صدی قبل منصۂ شہود پر آ چکی تھی اس کے بعد یہ ارتسامات مغل شہنشاہ شاہ عالم ثانی کے سفیر کی حیثیت سے یورپ جانے والے اعتصام الدین کے سفرنامے میں بھی نظر آتے ہیں۔

رفاع رافع الطہطاوی [۱۸۷۳ء۔۱۸۵۱ء]:

رفاع بداوی رافع الطہطاوی جامعہ ازہر کے فارغ التحصیل تھے۔ وہ ۱۸۲۶ء میں فرانس چلے گئے اور مغربی فلسفے، تہذیب و تمدن سے بے پناہ متاثر ہوئے، انھوں نے فرانسیسی سے بیس کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ رفاع پہلے جدیدیت پسند مسلم مفکر ہیں جس نے مغربی فکر کے تناظر میں قومیت کے فلسفے کو اسلامی رنگ و آہنگ کے ساتھ پیش کیا، ان کا مضمون Father Land Patriotism جدیدیت کے ضمن میں کلیدی مضمون ہے جو کتاب المرشد الامین للبنات والبنین [بیروت عرب فاؤنڈیشن ۱۹۷۳ء] میں شامل ہے۔ رفاع اپنی قوم کو مہذب و متمدن بنانا چاہتے تھے۔

رفاع کے فکر کی توسیع: جمال الدین افغانی:

رفاع پہلے جدیدیت پسند مسلم مفکر ہیں جنھوں نے مغرب سے مرعوب ہو کر مسلمانوں کو قومیت اور مغربی تہذیب و فکر کو اختیار کرنے کی دعوت دی۔ مسلم قومیت اور مغرب سے مرعوبیت کی یہ دعوت جمال الدین افغانی [۱۸۹۷ء۔۱۸۳۹ء] کی دعوت و تحریک سے کئی سال پہلے دی گئی۔ جمال الدین افغانی نے اسی نقطۂ نظر کا اظہار ۱۸۸۴ء میں پیرس سے ''العروۃ الوثقیٰ'' کے ذریعے کیا۔ [افغانی کا موقف تھا کہ حقیقت کی تلاش اور اس کے اظہار میں نبوت اور فلسفہ ایک ہی طرح کا کام کرتے ہیں]

سید جمال الدین افغانی نے رفاع الطہطاوی کی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے مسلم قومیت کے تصور کو پان اسلام ازم کے سانچے میں ڈھال کر پہلی مرتبہ جدیدیت کے زیر اثر امت کے نظریے کو پس پشت رکھ کر قومیت کے

فلسفے کو مذہبی و علمی بنیاد یں مہیا کر کے ایک عالمی تحریک بنا دیا جس کے نتیجے میں امت مسلمہ اپنے آفاقی منصب سے ہٹ کر ایک قومیت بن گئی جس کا کام محض اپنا تحفظ اور اپنے قومی مفادات کے تحفظ کے سوا کچھ نہ رہا۔ مسلم قومیت کے اس تصور سے امت قومیت میں محصور ہوئی یعنی سمندر بوند، دریا قطرہ اور صحراء ذرہ بنا دیا گیا۔ قومیت کا یہ تصور تمام روایت پسند اور جدیدیت پسند تحریکوں میں مشترک ہے، کوئی تحریک غیر مسلموں تک دعوت دین پہنچانے کے کام کو انتہائی اہمیت کا کام نہیں سمجھتی، ان کی تگ و دو صرف مسلمانوں کو مسلمان رکھنے اور ان کی اصلاح و احیاء تک محدود ہے۔ یہ تحریکیں قومی ریاستوں کو اسلامی ریاست بنانے کے لیے کوشاں ہیں اور اکثر انتخابات میں کامیابی کو غلبہ دین سمجھتی ہیں۔ حالاں کہ دنیا پر مغلوں اور عثمانیوں کو کئی صدی تک غلبہ حاصل رہا لیکن دنیا میں اسلام قبول کرنے والوں کی تعداد بہت کم رہی کیونکہ یہ مادی غلبہ ایمانی اور روحانی غلبے میں تبدیل نہ ہوا لہٰذا صرف حکومت اور اقتدار پر قبضے یا تسلط کا مطلب غلبہ دین نہیں غلبہ دین یہ ہے کہ کتنے لوگ اسلام کے دائرے میں داخل ہوئے اس پیمانے کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم مادیت کے صحراء میں گم ہو گئے ہیں۔

مصر میں جمال الدین افغانی کا سفر شیخ محمد عبدہٗ [۱۹۰۵۔۱۸۴۹ء] سے ہوتا ہوا تین راستوں پر مڑ گیا۔ پہلی راہ علامہ رشید رضا [۱۹۳۰۔۱۸۶۰ء] نے دوسری فرید وجدی اور تیسری طٰہٰ حسن نے اختیار کی۔ اس کی توسیع نجیب محفوظ، توفیق الحکیم اور محمد تیموری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

کرامت علی جونپوری [۱۸۰۰ء۔۱۸۷۳ء] ہند میں جدیدیت کے بانی:

ہندوستان میں جدیدیت نے کرامت علی جونپوری [۱۸۰۰ء۔۱۸۷۳ء] اور سرسید احمد خان [۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء] کے ذریعے ظہور کیا۔

عالم اسلام، عرب اور ہندوستان میں جدیدیت کو شعلہ جوالہ بنانے کی کوشش شیخ محمد عبدہٗ اور سرسیدؒ نے کیں ان جدیدیت پسندوں کے بارے میں ممتاز جدیدیت پسند مفکر ڈاکٹر فضل الرحمٰن لکھتے ہیں: ''شیخ محمد عبدہٗ میں معتزلہ کا ظہور جدید تھا تو سرسید میں ابن سینا اور ابن رشد کا'' [فضل الرحمان Revival and Reform in Islam: The Cambridge History of Islam. pg.645.]

جدیدیت کی مختلف شکلیں:

عالم اسلام میں جدیدیت کی سب سے خطرناک شکل الحادتھی جو ابو بکر رازی، معری، عمر خیام اور جلال الدین اکبر کے ذریعے مختلف رنگ بدلتی رہی جس کے نتیجے میں دین الٰہی، اصولیت، بابیت، تلفیق المذاہب وحدت ادیان، بہائیت، قادیانیت، نیچریت، انکار حدیث، روشن خیالی، دہریت، اباحیت کی تحریکوں اور تنظیموں نے فروغ پایا۔

عالم اسلام میں ان جدیدیت پسند مسلم علماء، مفکرین اور حکمرانوں کا جامع تذکرہ ابھی تک مرتب نہیں کیا گیا جنھوں نے امت مسلمہ میں جدیدیت کے فروغ کے لیے بنیادی نوعیت کا کام انجام دیا۔ لیکن ہم کوشش کریں گے کہ امت مسلمہ کے جدیدیت پسند مفکرین و حکمرانوں کی ایک اجمالی فہرست پیش کریں۔ یہ فہرست نامکمل ہے اور اس میں بہت سے اضافوں کی گنجائش ہے۔ اس فہرست میں بہت سے راسخ العقیدہ لوگ بھی شامل ہیں جن کا ایمان اور اخلاص ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے، ان میں امت کے مخلص ترین نیک ترین لوگ بھی موجود ہیں لیکن یہ سہواً جدیدیت کا شکار ہوئے، ہمیں یقین ہے کہ ان کے سہو کے باوجود اللہ تعالیٰ جنت میں انھیں اعلیٰ مرتبہ عطا فرمائے گا۔ کیونکہ عمل کا تعلق نیت سے ہے ہم کسی کی نیت پر شبہ نہیں کر سکتے، ان میں بعض اتنے عظیم لوگ بھی شامل ہیں جن کے احسانات سے امت مسلمہ کبھی سبک دوش نہیں ہو سکتی جیسے سرسید، شبلی، جوہر، حسرت وغیرہ۔

امریکہ:

عقیل بلگرامی، ڈاکٹر حسین نصر، ڈاکٹر ولی رضا نصر، ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ڈاکٹر سید نعمان الحق، ڈاکٹر اقبال احمد، ڈاکٹر ممتاز احمد، ڈاکٹر رفعت حسن [پروفیسر آف ریلیجس اسٹڈیز اینڈ ہیومینٹیز یونیورسٹی آف لوئس ویل Louiseville Kentucky]، ڈاکٹر فتحی عثمان [انسٹی ٹیوٹ آف دی اسٹڈی آف دی رول آف اسلام ان کنٹمپریری ورلڈ، عمر ابن خطاب فاؤنڈیشن لاس اینجلس سابق مدیر اعلیٰ Arabia ان کی اہم تصانیف:

Islamic Thought and change in Jihad. A legitimate struggle for moral development and human rights.

ڈاکٹر راجی الفاروقی، ضیاء الدین سردار، [مصنف Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Relations]،

ایس پرویز منظور مصنف [Looking Back towards Progress]، فرید زکریا [نیوز ویک میں کام کرتے ہیں ان کی کتاب The Future of Freedom معروف کتاب ہے۔ یہ فارن افیئرز کی مجلس ادارات میں شامل تھے۔ فواد عجمی [فارن افیئرز کی مجلس ادارت کے رکن ہیں ان کی کتاب The Arab Predicament اہم کتاب ہے]۔

نیویارک سٹی کی مسجد الفرح کے امام فیصل عبدالروف [ان کی کتاب واٹ اس رائٹ وتھ اسلام جدیدیت کا نیا شاہکار ہے۔ ان کی کتاب پر ناشر کا فلیپ ان کے فکری تسامحات مغربی فکر و فلسفے سے ناواقفیت اور مغربی تہذیب سے مرعوبیت کا جامع شارح ہے۔

Imam Rauf argues that what went wrong is the relationship between the Muslim world and the West. He offers a basis for rebuilding that relationship by arguing that Islamic principles actually support the fundamental values of a pluralistic, free society, uncovering the promise of a Muslim form of democratic capitalism within the Qur'an, the stories and traditions of the Prophet Muhammad, and Islamic Law. By tracing common philosophical roots and religious values, acknowledging the contributions of American democracy and Western capitalism, and by showing what Islamic culture can bring to a new reunion with the West, what's Right with Islam systematically lays out the reasons for the current dissonance between these cultures and offers a foundation and plan for improved relations. Wideranging in scope, what's Right with Islam elaborates in satisfying detail a vision for a Muslim world that can eventually embrace its own distincitive forms of democracy and capitalism, aspiring to a New Cordoba - a time when Jews, Christians, Muslims, and all other faith traditions will live together in peace and prosperity.

اسلام، قرآن اور رسالت مآب کی زندگی سے فری سوسائٹی، کیپٹل ازم، ریشنل ازم، مغربی جمہوریت کو ثابت کرنے کا دعویٰ اسلامی فکر کی تاریخ میں بہت بڑا دعویٰ ہے اور ایک ایسے فرد کی جانب سے کیا گیا ہے جو مغربی فلسفے کے اسرار و رموز اور مباحث سے قطعاً ناواقف ہے۔ جدیدیت پر مبنی اس نئے دعوے نے مغرب میں خصوصی توجہ حاصل کی ہے۔ اس کی ایک جھلک کتاب کے سرورق کی پشت پر یہودی ربی ایون کولا Rabbi Irwinkula [نیشنل جیوش سینٹر فار لرننگ اینڈ لیڈرشپ]، Prof. Dr. Hans Kung [صدر گلوبل اتھیک فاؤنڈیشن]

Lord Carey of Clifton [سابق آرچ بشپ آف کنٹربری و صدر نشین ورلڈ اکنامک فورم کونسل آف ۱۰۰ لیڈرز آف ویسٹ اسلامک ورلڈ ڈائیلاگ] Gunnar Stalselt [بشپ آف اوسلو] اور اردن کی ملکہ نور کے تبصرے ہیں جن کے مطابق:

1- An excllent work of bridge building.

2- A must read for anyone who wants to contribute to repairing our world.

3- This book is must for any thinking person who cares about our world.

یہ تبصرے اس کتاب کی اصلیت، حقیقت، حیثیت اور ماہیت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں۔

مبروک اسماعیل اور ابن وقار یہ وہ جدیدیت پسند مسلمان مفکرین ہیں جن کا حوالہ Benard اپنی کتاب سول اینڈ ڈیموکریٹک اسلام میں دیتی ہیں۔

ایران:

شیخ فضل اللہ نوری [۱۹۰۵ء میں دستوریت کی حمایت کی لیکن ۱۹۰۷ء میں دستوریت کو رد کر دیا اور اسے خلاف اسلام قرار دیا]، سیف آفندی، ابوالحسن بنی صدر [توحیدی اکنامکس کے بانی ایران کے سابق صدر]، ڈاکٹر علی شریعتی [۷۷۔۱۹۳۳ پیرس سے سوشیالوجی میں پی ایچ ڈی کیا، نہضت آزادی میں شامل ہو گئے۔ مصنف انتظار مذہب اعتراض Awaiting the Religion of Protest تہران حسینہ ارشاد مطبوعات ۱۹۷۱ء بازگشت بہ نفس Return to the self Khishtan]

ایران کے ڈاکٹر حسین دباغ عبدالکریم سروش جو ایران کے مارٹن لوتھر کہلاتے ہیں [بیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں، ان کی کتاب The Restless Nation of the World مقبول کتاب ہے جو آیت اللہ خمینی کی اجازت و منظوری سے شائع ہوئی تھی مجلہ "کیان" میں ان کا کالم بہت مقبول تھا۔ ان کے بارے میں Robbin Wright کا مضمون Iran's Political Challenge: Abdul Karim Saroosh: World Policy Journal [1997 p-64-67] میں اہم مضمون ہے۔

ملائیشیا:

منور احمد انیس، داتو سری مہاتیر بن محمد، انور ابراہیم

جرمنی:

مراد ہوف مین [مصنف Islam and the Alternatives]

لبنان:

امیر شکیب ارسلان [۱۸۶۹۔۱۹۴۶ء] مسلم قوم پرست تھے، لبنان کی دروزی فیملی سے تعلق تھا، عبدہ کے حلقہ اثر میں آ گئے ان کا رسالہ La Nation Arabe مشہور رسالہ ہے۔

جنوبی یمن:

مسطعی الحرقی[۱۸۸۰۔۱۹۶۴] شامی النسل تھے۔جدیدیت کے فروغ کے لیے بہت کام کیا۔

برطانیہ:

شیخ عبدالحکیم مراد کیمبرج میں انگریزی کے استاد ہیں[شیخ مراد جدیدیت پسند مفکر ہیں ان کے خیال میں سنی اسلام میں مجاہدین کی تحریکوں اور سرگرمیوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔یہ Anti Sunna تحریکیں ہیں، سنی اسلام تاریخی اور روایاتی طور پر روادار اور وسیع المشرب ہے Tolerance اور Plural Society اس کے امتیازی اوصاف ہیں۔سنی اسلام بھی متشدد نہیں رہا، بنیاد پرست اور تشدد پسند تحریکوں کی جڑیں اسلام کے اندر نہیں ہیں، ان تحریکوں نے سنی اسلام کی قانونی، علمی اور روحانی روایات کو پامال کیا ہے اور اس کو ختم کرنے کی ذمہ داری عالم اسلام کی ہے۔یہ متشدد ذہنیت خارجیت ہے اس کے بانی ابن تیمیہؒ ہیں، سید قطب نے ابن تیمیہ کی پیروی کی اور سنی روایات سے انحراف کیا۔انقلاب کا تصور خونی جدوجہد، خودکش دھماکے مغربی طریقہ انقلاب ہے، اسلام روادار ہے اس میں خونی انقلاب کا کوئی تصور نہیں نہ بنیاد پرستی جیسی کوئی چیز ہے، سنی اسلام نے خارجیت کو مسترد کیا ہے۔ماڈرن ازم اور بنیاد پرستی میں دہشت گردی مشترک ہے اور دہشت گردی ماڈرن ازم کا ردعمل ہے۔ وہ اسلامی بنیاد پرستی کو مغربی فنامنا قرار دیتے ہیں اور سید قطب کو اس بنیاد پرستی کا اصل خالق سمجھتے ہیں، ان کے خیال میں سنی علماء نے منگولوں سے تعاون کیا۔یہ ابن تیمیہ تھا جس نے ان سے جہاد کیا۔ابن تیمیہؒ اس کے پیروکاروں نے خارجیت کو فروغ دیا جسے ختم کرنا سنی اسلام کا فریضہ ہے۔سنی اسلام نے استعماریت کے خلاف ہمیشہ روادارانہ نقطہ نظر رکھا مثلاً انیسویں صدی میں سنیوں کا رویہ انگریزوں کے ساتھ مثالی رہا، سنیوں نے برٹش انڈیا کو دارالسلام قرار دیا۔سید قطب سنی روایات سے انحراف کر رہا ہے۔اس نقطہ نظر کی مزید تفصیل کے لیے ڈاکٹر مراد کی ویب سائٹ دیکھئے اور ابن تیمیہ پر سب وشتم کے سلسلے میں ٹیری ایگلٹن کی کتاب After Theory اور نیشنل سیکورٹی ریسرچ ڈویژن اور Smith Richardson Foundation کے زیر اہتمام شائع ہونے والی Cheryl Benard کی کتاب Civil Democratic Islam کا مطالعہ ضروری ہے۔اس کے مزید مباحث کے لیے Luban کی کتاب US Softpolicy اور Enemy in the Mirror آکسفورڈ کا مطالعہ ضروری ہے۔] شیرل بینارڈ نے سلفیت کے خلاف نہایت شدت سے لکھا ہے ان کی رائے ہے کہ احناف جدیدیت کے ساتھ مفاہمت کر سکتے ہیں جبکہ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سلفیت کو سعودی عرب کی حمایت حاصل ہے اور سعودی عرب امریکا کا حلیف ہے لیکن بینارڈ کی کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ سلفی تحریکوں کو کچلنے کی تیاری کی جا رہی ہے۔

ترکی:

ترکی میں جدیدیت کا آغاز اور فروغ سلیم ثالث [۱۷۸۹ـ۱۸۰۷ء]، محمود ثانی [۱۸۰۸ـ۱۸۳۹ء]، غازی مختار احمد پاشا [۱۸۳۲ء ـ ۱۹۱۹ء مصنف ریاض المختار قرآنی آیات کی سائنسی تفسیر صدر اعظم سلطنت عثمانیہ]، مصطفیٰ کمال اتاترک، ضیاء گوکلپ، شیخ احمد آفندی، جن کی کتاب انگلستان اور انگریزی طرز زندگی کی موافقانہ روئیداد شمال مغربی ہندوستان کے شعبہ تعلقات کے نصاب میں شامل تھی۔ ڈاکٹر ہلوک نور باقی۔

افغانستان:

افغانستان میں جمال الدین افغانی، نیاز احمد زکریا۔

سعودی عرب:

سعودی عرب میں جدیدیت کا کوئی اہم مفکر ہمیں نہیں مل سکا، اسرار عالم نے راسخ العقیدہ عالم شیخ محمدؒ بن عبدالوہاب [۱۷۰۳ـ۱۷۸۷] کو جو بہت بڑے مصلح تھے، جدیدیت پسند عالم ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے محمدؒ بن عبدالوہاب کے بارے میں عجیب بات لکھی ہے کہ جن افراد نے Calvin کی Institute of Christian Religion کتاب پڑھی ہے وہ محسوس کر سکتے ہیں کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب کی کتاب "التوحید" اور کال ون کے بین السطور میں کتنی مشابہت ہے جس طرح عالم عیسائیت کو کال ون کی اصلاحی کوششوں نے متاثر کیا اسی طرح وہابی تحریک نے عالم اسلام کو متاثر کیا۔ [عالم اسلام کی اخلاقی صورت حال، ص ۱۳۴ اسرار عالم]

سوڈان:

سوڈان کے مفکر عبداللّٰہی احمد النعیم [مصنف Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Relations Syracuse University Press, New York] ان کا حوالہ Rawls اپنے مضامین میں اکثر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر حسن الترابی آکسفورڈ سے ایم اے، سوربون سے پی ایچ ڈی کر چکے ہیں۔ ترابی قرآن و سنت کی نئی تشریحات کے قائل ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی جدیدیت پسند ہیں۔ اجماع کو نہیں مانتے ان کے افکار و نظریات پر ڈاکٹر عبدالوہاب آفندی کی کتاب [Turabi's Revolution. Islam and Power in Sudan] اور [Milton Vorst] کی کتابیں [Political Islam] اور [Sand's Castles, The Arab in Search of Modern World]

فرانس:

فرانس کے روایت پسند یحییٰ نورالدین صوفی [رینے گینوں Rene Guenon] اور ان کا تمام حلقہ جس میں شواں Fritho Jof Schuen، گے ایتیون Gai Eation، مارٹن لنگز وغیرہ شامل ہیں۔ اس مکتبہ فکر نے وحدت ادیان کا تصور پیش کر کے اسلامی تعلیمات کو دھندلا دیا ہے لیکن ان کے حلقے کے بعض احباب کا کام مغرب اور فلسفہ مغرب پر تنقید کے حوالے سے نہایت اعلیٰ درجے کا ہے لیکن بعض مقامات پر انھوں نے اسلامی علمیات وعقائد سے متعلق بنیادی معاملات میں ٹھوکر کھائی اور یہ ٹھوکر ایسی ہے جس سے دین کی پوری بنیاد متزلزل ہوجاتی ہے خصوصاً وحدت ادیان کا نظریہ، ڈاکٹر موریس بوکائی جو قرآنی آیات کو سائنسی تجربات سے ثابت کرنے پر زور دیتے ہیں۔

فرانس میں مقیم محمد ارکون [ان کی اکثر کتابیں فرانسیسی زبان میں ہیں مثلاً:

1- Lectures du Coran, Paris Maison Neuve 1982.
2- Essais Sur la Pensee Islamique, 3rd edit, Paris Maison Neuve 1984.
3- Pour une Critique de la raison Islamique, Paris Maison Neuve 1984.

تیونس:

تیونس میں جدیدیت حسین بے، شاکر بے اور احمد بے کے ذریعے وجود پذیر ہوئی۔ خیرالدین پاشا کی "اقوام المسالک" نے جو ۱۸۶۸ء میں شائع ہوئی جدیدیت کے فروغ میں کلیدی کردار ادا کیا وہ اسلام اور سائنس کو ایک ہی خیر سمجھتے تھے۔ سرسید اس کتاب سے بہت متاثر تھے۔ جدیدیت کے اثر اور عمل کو محمود بے (عہد اقتدار ۱۸۵۵۔۱۸۵۹ء) اور محمد الصادق (عہد اقتدار ۱۸۵۹۔۱۸۸۲ء) اور خیرالدین پاشا نے تیز کیا۔

مراکش:

عبداللہ لاروئی [۱۹۳۳ء] رباط یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں۔

عراق:

عراق میں داؤد پاشا، محمد رشاد پاشا اور مدحت پاشا اور رحمدی البشاشی نے جدیدیت کو فروغ دیا۔ شیخ محمد حسین نئینی [۱۹۳۶۔۱۸۶۰ء] دستوریت اور جدیدیت کے حامی تھے۔ وہ مجتہد عصر تھے، اصفہان و عراق سے

فارغ التحصیل تھے۔ تنبیہ الامہ و تنزیہ الملۃ تہران شرکت، سہامی انتشار نے ۱۹۷۹ء میں دستوریت کا دفاع کیا۔

مصر:

شیخ محمد عبدہٗ [۱۸۴۹ء۔۱۹۰۵ء] مفتی مصر رہے اور عالم عرب میں مدرسہ جدیدیت کے بانی ٹھہرائے گئے۔ مفتی عبدہٗ [عالم عرب میں اسلامی جدیدیت کے امام ہیں، ان کی کتابوں کی تعداد ۲۰ ہے، لیکن ان کے فکر و نظر کی نمائندہ کتاب "رسالہ توحید" ہے، المنار ان کی فکر کا ترجمان تھا، مصر میں حکومتی سطح پر شیخ عبدہٗ کو نہایت اہم مقام حاصل ہوا اور جدیدیت پر مبنی ان کے افکار عالم عرب میں سرکاری سطح پر سرایت کر گئے۔ اس وقت اسلام میں جدیدیت کاری کا اصل مرکز مصر ہے ان کے شاگردوں کی کثیر تعداد درس گاہوں سے لے کر ایوان حکومت تک نفوذ رکھتی تھی اور جن کی وجہ سے مصر میں لادینیت کو عروج حاصل ہوا ہے اور جدیدیت نے اسلام اور روایت کے لیے سنگین مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ عبدہٗ مغرب سے بے پناہ متاثر تھے لیکن مغربی فکر، فلسفہ اور سائنس پر ان کی گہری نظر تھی وہ انگریزی زبان سے بھی ناواقف تھے، اس لیے وہ مغربی فلسفہ کا درست ادراک نہ کر سکے اور اسی وجہ سے ان کی تحریروں میں مغربی فلسفہ پر کوئی نقد موجود نہیں۔ وہ مغربی فلسفے کا درست ادراک نہ کر سکے جس کے باعث ان کا اخلاص اور ایمان ان کے شاگردوں میں لادینیت کی لہر کو نہ روک سکا۔ عبدہ پر چارلس سی آدم کی کتاب The Modrenism in Egypt اہم کتاب ہے۔ عبدہٗ نے تقلید کی مخالفت کی، اجتہاد پر زور دیا، اجماع کا انکار کیا اور مغرب کی تمام اصطلاحات کو عین اسلامی ثابت کیا۔ عبدہٗ انگریز فلسفی ہربرٹ اسپنسر کے مداح تھے، اس سے ملاقات کے لیے انگلستان گئے، اس زمانے میں وہ کسی سے ملاقات نہ کرتا تھا، بوڑھا ہو چکا تھا لیکن مسٹر والفرڈ بلنٹ کے کہنے پر وہ محمد عبدہٗ سے ملاقات پر رضامند ہو گیا۔ عبدہٗ نے اس کی کتاب تعلیم کا عربی میں ترجمہ کیا تا کہ مصری مدارس کی اصلاح اس کی روشنی میں کی جا سکے۔ پروفیسر ہارٹن کے خیال میں خالص سائنس عبدہٗ میں نایاب ہے، لارڈ کرومر کے خیال میں نہ وہ کافی پکے مسلمان تھے نہ کافی پکے یورپی، اپنے تجدد کی وجہ سے قدامت پسندوں میں بدنام تھے اور خود اتنے مغرب زدہ نہ تھے کہ یورپی طریقوں کے نقادوں کو خوش کر سکتے۔ عبدہٗ کے ہم خیالوں نے مصر میں ایک سیاسی جماعت "حزب الامہ" بھی تشکیل دی لیکن عبدہٗ کی فکر کے فروغ کے نتیجے میں مصر میں مغرب اور لادینیت کو فروغ حاصل ہو گیا جو عبدہٗ کی فکر کی بنیادی کمزوری تھی۔ جدیدیت اور آزاد خیالی تقلید سے فرار کا لازمی نتیجہ تھا۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کے لیے مغرب میں لوتھر کی پروٹسٹنٹ تحریک کا مطالعہ ضروری ہے۔ جس نے عبدہٗ کی طرح روایت، قدامت، اجماع سے بغاوت کا نعرہ لگایا اور ہر شخص کو اجتہاد اور انجیل کی تشریح کی اجازت دی، روایات کے بجائے متن انجیل کو مرکزی مقام دیا جس کے نتیجے میں عیسائیت کو زبردست دھچکا پہنچا، مذہبیت کی جگہ جدیدیت نے لے لی اور مذہب قصہ پارینہ بن گیا۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں عالم اسلام میں حریت،

آزادی افکار، تقلید سے بےزاری، قدامت سے انکار اور اجتہاد کے نام پر آزادی اظہار کی تحریکوں میں پوشیدہ خطرات کا ادراک کرتے ہوئے کہا تھا:

جدیدیت، آزاد خیالی کا نتیجہ: تفرقہ وانتشار۔ اقبال:

''بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، لیکن یاد رکھنا چاہیے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمع نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھری تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لیے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ عظیم اول (۱۹۱۴۔۱۹۱۸ء) کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کے بجائے صورت حالات اور بھی خراب ہوگئی۔ لہٰذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انھیں چاہیے کہ اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظام مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں''۔ (خطبات اقبال ۲۵۱۔۲۵۲)

سرسید اور عبدہٗ اجماع کو ماخذ قانون نہیں سمجھتے:

اقبال کا یہ اندازہ بالکل درست تھا۔ برعظیم پاک و ہند میں سرسید اور عالم عرب میں عبدہٗ کی فکر و نظر کے نتیجے میں عالم عرب و ہند کو اسی صورت حال کا سامنا ہوا جس کا تجربہ پروٹسٹنٹ تحریک کے نتیجے میں یورپ کو ہو چکا تھا۔ سرسید عالم اسلام کے پہلے جدیدیت پسند مفکر ہیں جنھوں نے اجماع کو ماخذ قانون تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ مفتی عبدہٗ نے اجماع سے براہ راست انکار کرنے کے بجائے اجماع کی ایک ایسی توجیہ پیش کی جو سراسر اس کے انکار پر مبنی تھی۔ عبدہٗ نے تو پارلیمنٹ کو اجماع کا متبادل قرار دے کر جمہوریت کو اسلامی رنگ عطا کر دیا اور مارٹن لوتھر کے نقطۂ نظر کی توثیق کی جس نے یورپ میں عیسائیت کو عبرتناک شکست دی۔ اقبال نے مفتی عبدہٗ کی طرح

جمہوریت کے بارے میں غلط اندازہ قائم کرتے ہوئے پارلیمان کو اجماع کا محدود نعم البدل ضرور سمجھا لیکن اس ضمن میں اپنے تحفظات اور خدشات پروٹسٹنٹ تحریک کے تجربات کی روشنی میں پیش کیے، اس لیے اقبال نے عملاً پارلیمنٹ کے ذریعے اجماع کی تجویز کو خود ہی رد کر دیا۔[بعض مصنفین کا اصرار ہے کہ اقبال اجماع کے قائل نہ تھے، وہ پارلیمنٹ کو اجماع کا متبادل سمجھتے تھے۔ یہ نقطۂ نظر انتہاپسندی پر مبنی ہے، خطبات اقبال اور ان کی شاعری اس تصور کی مسلسل تردید کرتی ہے] کیوں کہ اقبال کے خیال میں مجالس قانون ساز کے ارکان وہی ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے۔ لہٰذا اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ اس مسئلے کے حل کے لیے اقبال نے ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور کے تحت قائم مجلس علماء کا حوالہ دیا جو پارلیمان کی نگرانی کرے مگر اس انتظام کو انھوں نے عبوری طور پر قبول کرنے کا مشورہ دیا اور یہ رائے دی کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو شامل کیا جائے۔ علماء رہنمائی فرمائیں، فقہ کے نصاب میں توسیع و اصلاح کی جائے اور جدید فقہ کا مطالعہ سوچ سمجھ کر کیا جائے۔[خطبات ۲۶۷/۲۷۱] جمہوریت اور جمہوری اداروں کے پس پشت محرکات سے اقبال واقف نہ تھے۔ ان کی نظر سے فیڈرلسٹ پیپرز Federalist Papers بھی نہیں گزرے تھے جو امریکی دستور کی بنیاد تھے اور جس کی اساس پر بنیادی حقوق کا فلسفہ وضع کیا گیا ہے لہٰذا اقبال کی یہ تجویز جمہوری عمل میں عملاً ممکن ہی نہیں رہی، اس کے برعکس عبدہٗ نے اجماع کا حق پارلیمان کو دینے کے نتیجے میں پوشیدہ خطرات کا اندازہ نہیں کیا، اس اعتبار سے عبدہٗ اور سرسید عالم اسلام کے پہلے مفکرین ہیں جنھوں نے اسلام کے ماخذ قانون میں سے ایک اہم ماخذ اجماع کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور لوتھر کی طرح ہر شخص حتیٰ کہ جاہل کو بھی دینی امور میں اجتہاد اور آزادانہ رائے کی اجازت دے کر دین کی بنیادوں کے لیے سنگین اور مہلک خطرات پیدا کر دیے اور دوسرے ماخذ قانون سنت کے سلسلے میں مباحث چھیڑ کر اسے بھی ماخذ کی فہرست سے نکال ڈالا۔

جدیدیت کا ماخذاتِ دین پر حملہ:

ماخذاتِ دین میں ترمیم اور تبدیلی کا یہ تمام عمل اگر آزادانہ رائے، تحقیق، مطالعے اور مشاہدے کے ذریعے ہوتا تو کوئی حرج نہ تھا مگر ترمیم و تغیر پر آمادہ یہ مصلحین مغربی فلسفے سے قطعاً ناواقف تھے، عبدہٗ تو فرانسیسی زبان جانتے تھے لیکن سرسید انگریزی سے بھی ناواقف تھے اور عبدہٗ کی طرح فرانسیسی بھی نہیں جانتے تھے۔ لہٰذا ان مصلحین نے مغرب کے غلبے کے زیر اثر دین میں ترمیم و تبدیلی کی جو مہم شروع کی وہ آخر کار لادینیت پر ختم ہوئی اس کی شہادت Baker نے اپنی کتاب "Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought" میں دی ہے۔ کیمبرج سے شائع ہونے والی یہ کتاب "کیمبرج مڈل ایسٹ اسٹڈیز" کے سلسلے کی پانچویں کتاب ہے اور اپنے موضوع پر معرکۃ الآراء کتاب سمجھی جاتی ہے۔

جدیدیت پسند مغرب کو نشانہ کیوں نہیں بناتے؟

Daniel Baker نے اس بات کا تاریخی طور پر مشاہدہ کیا ہے کہ جدیدیت پسندوں نے رسولؐ اللہ کی معصومیت کو متنازعہ بنایا جس کے نتیجے میں سیکولرازم وجود پذیر ہوا۔ عبدہٗ اور سرسید سیکولرسٹ نہیں تھے، لیکن ان کے شاگردوں، حامیوں اور معتقدوں کی دوسری نسل مصر اور ہند میں لادین پرست بن کر سامنے آئی جو مذہب کے تصور کو صرف "قرآن کریم کے ابلاغ و تعلیم" تک محدود سمجھتے ہیں عبدہٗ رسولؐ اللہ کی معصومیت کو صرف قرآن کے حصول اور اس کی ترسیل تک محدود سمجھتے ہیں۔ اس کے سوا رسالت مآبؐ کی عصمت کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔ امت مسلمہ میں ان تصورات کو عام کرنے والے ہی جدیدیت پسند کہلاتے ہیں Dr. Sheila McDonough نے غلام احمد پرویز پر اپنے مقالے میں یہ تاریخی جملہ لکھا ہے۔

Criticism of hadith has been practiced by all the Muslim modernists

حدیث، سنت اور ذات رسالت مآبؐ جدیدیت پسندوں کا محبوب موضوع کیوں ہے؟ سرسید سے لے کر عبدہٗ، غلام پرویز اور یوسف قرضاوی تک احادیث کو نشانہ کیوں بناتے ہیں؟ ان میں سے ایک مصلح بھی مغربی فکر و فلسفے کو تنقید کا موضوع نہیں بناتا، براؤن اس دلچسپی کی تحقیقی تاریخ بیان کرتے ہیں۔

In the Muslim context, the early modernists were the first to repoen the question of Prophetic infallibility in the modern period. Both Sayyid Ahmad Khan and Muhammad 'Abduh adopted the juristic distinction between binding and non-binding sunna, admitting that the Prophet was potentially fallible in certain spheres of activity. But while classical scholarship had encouraged the emulation of the Prophet even in spheres of sunna that it defined as non-obligatory, the modernists began to view these categories as deliberately unregulated and subject to change. In the terminology of Islamic jurisprudence, they lowered the status of such actions from recommended [mandub] to indifferent (mubah). In the effect they placed whole areas of

Prophetic activity altogether outside the boundaries of sunna.

More important, the modernists excluded from the scope of binding sunna not just Muhammad's personal habits and preferences, but also the bulk of his political and legal activity.

Modern chanllenges to the infallibility of the Prophet are one aspect of this humanization of Muhammad. Bringing Muhammad down to earth, and casting him as a fallible human being, offers modern interpreters of his legacy flexibility. An infallible Prophet leaves little room for improvement, but the legacy of a human and fallible Prophet, a Prophet more like us, is much easier to mould. Such a view of Muhammad also provides a way for modern interpreters to more easily idenitify themselves with the Prophet and claim his authority.

Consistent with this increasing humanization of Muhammad, modern critics of hadith have tended to restrict the application of isma to the transmission of the Qur'an alone. In other areas of activity, Muhammad must be considered human like the rest of us and subject to normal human limitations and failings. For Muhammad 'Abduh, prophets, in spite of their unique position, are "purely human and subject to the same experiences as the rest of men. They eat and drink and sleep: they may be inattentive or forgetful in what is unrelated to their mission." He clearly had doubts about the doctrine of isma, considering it impossible to verify.

For Sayyid Ahmad Khan and 'Abduh the denial or

attenuation of Prophetic infallibility becomes the basis for an incipient secularism; or, seen from another angle, we might say that their denial of the authority of prophetic sunna required an attenuation of Prophetic infallibility. Neither Abduh nor Sayyid Ahmad Khan were true secularists. However, this was left to their disciples. Both in Egypt and in India, a second generation of modernists advocated a more complete separation between religious and secular spheres of activity and to support this distinction they revised the orthodox account of the nature and purpose of prophecy. [64, 65,66]

حقیقت یہ ہے کہ تمام جدیدیت پسند مفکرین کا سب سے پہلا حملہ رسالت مآب کی حیثیت، مقام رسالت، عصمت اور احادیث پر ہوتا ہے کیوں کہ یہی وہ مقام ہے جہاں سے اسلامی تہذیب، تاریخ، حکومت اور تمدن کے سرچشمے پھوٹتے ہیں لہٰذا ان سرچشموں کو گدلا کیے بغیر جدیدیت عالم اسلام میں برگ و بار نہیں لا سکتی۔

عبدہٗ کا رسالہ "التوحید":

مفتی عبدہٗ کا تاریخی رسالہ "التوحید" ہے۔ رسالے کے مقدمے میں وہ بتاتے ہیں کہ ان کے نزدیک اسلام کا تصور ایک روحانی مذہب کا ہے جس کو وہ تمام سیاسی تعلقات سے الگ رکھتے ہیں۔ وہ ایک ایسے عالمگیر مذہب کا قیام ممکن سمجھتے ہیں جو تمام انسانوں کو سیاسی اتحاد سے علیحدہ کر کے ایک مذہبی اتحاد میں منسلک کر سکے ان کا عام رجحان یہ ہے کہ جو لوگ مذہب کو صرف سنگین اور جامد شکل ہی میں جانتے ہیں ان لوگوں سے فکر و علم میں اختلاف کریں۔ مفتی عبدہ کی ۲۰ سے زیادہ تصانیف ہیں لیکن کوئی ایک تصنیف بھی مغربی فلسفے، تہذیب اور اقدار کا احاطہ نہیں کرتی۔ یہی حال سرسید احمد خان کا ہے جن کے یہاں فلسفہ مغرب کی مبادیات سے کوئی آگہی نہیں ملتی۔

عبدہٗ کے خیال میں مذہب کے تین فرائض ہیں یعنی ایمان، خلوص اور امداد باہمی وہ تیسرے عنصر کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اس میں وہ ایک چوتھے عنصر کا بھی اضافہ کرتے ہیں جو عدل ہے لہٰذا رسالہ التوحید میں ایک ایسے ہی فارمولے میں انھوں نے عدل کو شامل کیا ہے۔ ان کا موقف ہے کہ طلاق، تعدد ازواج، غلامی وغیرہ کے متعلق اسلام کے موجود ضوابط اسلام کے بنیادی عقائد میں شامل نہیں بلکہ ان میں حالات کے تحت ترمیم کی جا سکتی ہے۔ سرسید دوسری شادی کے لیے کہتے ہیں کہ بعض معاشروں میں عقد ثانی کے گناہ کے بغیر چارہ

نہیں۔تعدد ازواج کا طریقہ جدیدیت میں ایک ناگزیر برائی سمجھا جاتا ہے۔لیکن زنا کاری کی کثرت پر کسی کو اعتراض نہیں ہوتا۔ یہ نقطۂ نظر صرف معذرت خواہانہ نقطۂ نظر ہے اور مغرب کے غلبے کے باعث مغرب کو مطمئن کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔ امت میں یہ فکر اجنبی ہے اگر عبدہٗ و سرسید آج زندہ ہوتے اور مغرب کا اصل چہرہ دیکھ لیتے اور جنسی آزادی بلکہ جنسی بربریت و بہیمیت کی انتہا دیکھتے تو اسلام میں چار شادیوں کا تصور انھیں فطرت کے عین مطابق لگتا۔

رشید رضا نے جدیدیت ترک کردی:

عبدہٗ کی فکر کے نتیجے میں عالم اسلام میں لادینیت عام ہوئی لہٰذا ان کے شاگرد رشید رضا نے مسلم فکر میں آزاد خیالی کی اس لہر کو پسند نہیں کیا۔ چنانچہ چارلس آدم کی تحقیق کے مطابق "وہ روز بروز ترقی پسند اور روشن خیال عنصر کی جماعت کے بجائے قدامت پرست طبقے کی طرف جھکتے گئے۔ واقعات کی منطق سے بعض اوقات مدیر "المنار" قدامت پسندوں سے بھی زیادہ قدامت پسند ثابت ہوتے ہیں۔ ان کے اسلوب فکر کا تقاضہ یہ ہے کہ قرآن وسنت اور شریعت کے متعلق نہایت جامد اور تقلیدی وابستگی ملحوظ رکھی جائے۔ مثال کے طور پر اگر شریعت اسلامی کو تمام ممالک اسلامی کے بنیادی قانون کی حیثیت سے ملحوظ رکھنے میں کوئی رعایت دینی پڑے تو سید رشید رضا کے پورے نظام فکر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے لہٰذا جہاں کسی قدامت پسند اور وسیع الخیال رویے میں انتخاب کرنے کی ضرورت ہو وہاں "المنار" عملاً قدامت پسند اور مقلد ثابت ہوگا" چارلس آدم کا تبصرہ بالکل درست ہے۔ سید رشید رضا عبدہٗ کے اصل جانشین تھے، عبدہٗ اور رشید رضا کا دل راسخ العقیدہ مسلمان تھا لیکن حکمت عملی مغرب سے مرعوب تھی جب اس کے نتائج سامنے آئے تو وہ خطرناک تھے۔ لہٰذا رشید رضا کو قدامت پرست ہونا پڑا۔ اگر عبدہٗ زندہ ہوتے اور سرسید بھی تو ہمیں یقین ہے کہ وہ بھی قدامت پرستی اختیار کر لیتے اور اپنی آزاد خیالی سے تائب ہو جاتے کیونکہ دونوں دل دردمند رکھتے تھے اور اپنی غلط حکمت عملی کو نہایت اخلاص کے ساتھ امت مسلمہ کے لیے بہتر سمجھتے تھے اس نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے ہمیں شاہ ولی اللہ کی شخصیت میں ہونے والی تبدیلی کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ براؤن کے مطابق:

Shah Wali Allah himself claims to have been a "ghayar muqalid" before travelling to the Hijaz. His experience in the Hijaz apparently had a moderating influence on this aspect of his thought, he came away convinced of the value of the law schools and committed to discovering their relative merits. [147]

فرق صرف یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ پر تقلید کی اہمیت کا احساس حجاز کے علما حدیث کی صحبت سے راسخ ہوا اور رشید رضا میں یہ احساسِ فکر مصر میں آزادی کے تلخ تجربات و ثمرات اور لادینیت کے فروغ کے باعث پیدا ہوا۔

المنار جماعت کے سربراہ رشید رضا تھے۔ [عزیز احمد کے خیال میں المنار جماعت اقبال سے زیادہ ترقی یافتہ اور جدیدیت پسند تھی حالانکہ رشید رضا آخر زمانے میں قدامت پرستی کی طرف شدت سے قائل ہو گئے تھے۔ تفسیر المنار ان کا اہم کام ہے]۔ چارلس سی آدم کو اس بات کا شدید قلق تھا کہ رشید رضا قدامت پرست کیوں ہو گئے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی، عبدالرزاق السھوروی، مصطفیٰ الشبلی، عبدالوہاب خلاف، محمد الخضری، مصطفیٰ ابو زید، ڈاکٹر توفیق صدقی [عبدہ سے بے حد متاثر تھے۔ ۱۹۰۶ء میں جب ہندوستان میں عبداللہ چکڑالوی نے ترجمہ القرآن بہ آیات القرآن اور اپنے رسالے "اشاعت القرآن" کے ذریعے اپنے فرقہ اہل قرآن کی تبلیغ و تعلیم کا سلسلہ شروع کیا، ٹھیک اسی دور میں مصر میں جدیدیت پسند معذرت خواہ ڈاکٹر توفیق صدقی نے المنار کے صفحات پر عبداللہ چکڑالوی سے مماثل مباحث کو چھیڑ کر حجیت سنت کو متنازعہ ٹھہرایا۔ المنار کے صفحات پر یہ بحث چار سال تک جاری رہی، صدقی کا استدلال یہی تھا کہ تمام دین قرآن میں محصور، محدود، موجود اور مقید ہے۔ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تشریح توضیح و تفسیر کرتا ہے اور قرآن کو سمجھنے، دین کو جاننے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے کسی بیرونی ذریعے، خارجی سہارے یعنی حدیث، سنت اور ذات رسالت مآب کی کوئی ضرورت نہیں، قرآن کتاب مبین ہے وہ سلفیہ طریقے کو اختیار کر کے تقلید کو رد کرتے تھے لیکن سلفی روایت میں حدیث کا استرداد اپنی نوعیت کا پہلا انحراف تھا۔ کیونکہ سلفی روایت میں حدیث اور اخبار احاد کو بھی نہایت اہمیت حاصل ہے۔ اصلاً صدقی نے تقلید اور سلفیت دونوں ہی کو رد کر دیا، حالانکہ اس رد کا آغاز سلفیت کے اختیار او تقلید کے ترک سے کیا گیا تھا۔ صدقی سنت کے لیے "شریعہ وقتیہ تمہیدیہ" [Temporary and Provisional] کی اصلاح استعمال کرتے ہیں۔ سنت رسالت مآبؐ کے وہ کلمات احادیث ہیں جو ان کے عہد اور اس عہد کی نسل کے لیے ارشاد کیے گئے ہیں، عصر حاضر میں سنت مسلمانوں کے لیے لازمی اور ضروری نہیں ہے۔ صلوٰۃ اور زکوٰۃ متواتر طریقے سے ہم تک پہنچے ہیں، لیکن اس تواتر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ رسالت مآبؐ سے اس عمل کے تعلق کے باعث یہ عمل ہر زمانے اور ہر جگہ کے لیے قابل عمل بھی ہے۔ وہ دس شہادتوں کے ذریعے یہ ثابت کرتے ہیں کہ سنت صرف انہی لوگوں کے لیے واجب ہے جو عہد رسالت میں موجود تھے، اس ضمن میں وہی دلائل جو چکڑالوی سے پرویز تک ہیں کہ احادیث تحریر نہیں کی گئیں، خلفاء نے حفاظت کا انتظام نہیں کیا، قرآن کی طرح حفظ کا نظام نہیں قائم ہوا۔ متواتر روایت نہ ہونے سے اختلافات پیدا ہوئے، سنت مقامی رسم و رواج اور حالات کا احاطہ کرتی ہے۔ Brown نے یہ سوال شدت سے

اٹھایا ہے کہ رشید رضا نے جو بظاہر راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور سنت کو سرچشمہ قانون مانتے تھے، ماخذ دین کے خلاف ایک بحث کو اپنے رسالے میں متواتر چار سال تک کیوں جگہ دی۔ اس سوال کا جواب بھی بہت دلچسپ ہے۔

Rida retrospective review of Sidqi's works after the latter's death suggests that Rida was motivated primarily by a desire to shake up the Azhar establishment; he wanted to rouse them to the defense of their views on sunna. In other words, Rida's motives in allowing a radical challenge to sunna to be published, even though he disagreed with it, were connected with his general opposition to taqlid and his contempt for the passivity of ulama.

On the one hand he would not countenance a wholesale rejection of Prophetic authority. On the other hand, he reserved for himself the right to review and reevaluate the sources of sunna (i.e., hadith) on the basis of his own ijtihad.

علی عبدالرزاق [۱۸۸۸ء۔۱۹۶۶ء] عبدہ کے شاگرد جامعہ ازہر اور آکسفورڈ سے تعلیم حاصل کی، ان کی کتاب Islam and Base of Power اسلام کے بنیادی عقائد کے منافی تھی جسے علمائے ازہر کی مجلس نے مسترد کر دیا اور ان پر پابندی عائد کی گئی کہ وہ کوئی عوامی عہدہ نہیں رکھ سکیں گے، صبحی محمصانی [۱۹۱۱ء۔۱۹۸۸ء]، عبدالحلیم محمود [۱۹۷۸ء شیخ الازہر]، ذکی نجیب محمد [۱۹۰۵ء الفکر العاصر الثقافہ مصر کے سابق مدیر]، کویت یونیورسٹی کے پروفیسر آف فلسفہ ڈاکٹر فواد ابوحطب، محمد عمارہ، محمد توفیق صدقی [صرف دو رکعت کی نماز کے قائل تھے استدلال صلوٰۃ خوف کی آیت سے نکالا کہ اس میں نصف نماز ایک ہے تو اصل نماز دو رکعتیں ہیں]، علی بے فخری، عبدالرزاق السنہوری، مصطفیٰ الشبلی، عبدالوہاب خلاف، محمد الخضری، مصطفیٰ ابوزید، محمد بے راسم، حمودہ بے عبدہٗ، محمود بے سالم، محمد پاشا صالح، اسماعیل پاشا صبری، شیخ حسن منصور، احمد پاشا تیمور، عبدالعزیز شاویش، علی سرور الزنکلونی، شیخ السید عبدالرحیم مرداش پاشا، شیخ عبدالرحمٰن قراعہ، [عبدہٗ نے کہا تھا میرا چھوٹا بھائی اور بڑا بیٹا ہے، یہ مفتی اعظم مصر رہے] شیخ احمد ابوخطوط [شرعی عدالت کے منصف] شیخ عبدالکریم سلیمان، شیخ سید وفا، حسونہ النقوی [شیخ ازہر]، شیخ محمد نجیت [مفتی اعظم مصر]، ابراہیم بے اللقانی، حسن پاشا عاصم، ابراہیم بے المویلحی، احمد فتحی زغلول پاشا [نائب وزیر عدلیہ مصر]، علی بے فخری، محمد حافظ بے ابراہیم [شاعر نیل و شاعر اجتماع]، احمد لطفی بے السید

[مدیر "الجریدہ" جو حزب الامہ کا ترجمان تھا، وزیر تعلیم مصر]، حسن عبدالرزاق پاشا [حزب الامہ کے امیر، یہ سیاسی جماعت مفتی عبدہٗ کے شاگردوں اور حامیوں پر مشتمل تھی، اس کے بارے میں لارڈ کرومر کی خفیہ رپورٹ ۱۹۰۶ء درج ذیل ہے:

"مصریوں کی ایک قلیل لیکن روزافزوں تعداد جن کے متعلق نسبتاً کم ہی سنا جاتا ہے یہ قوم پرور کہلانے کے اسی قدر مستحق تھے جس قدر ان کی جماعتیں اس لقب کی حقدار تھیں۔ یہ لوگ (یعنی حزب الامہ) اپنے وطن اور اہلِ دین کے مفادات کی ترقی کے خواہاں تھے، لیکن ان میں "پان اسلام ازم" کا رجحان نہ تھا اور وہ مصر میں مغربی تہذیب کی ترویج کے لیے یورپ کے لوگوں سے تعاون کرنے پر آمادہ تھے۔ "میری رائے میں مصری قوم پروری [اس کے صحیح اور قابل عمل مفہوم کے اعتبار سے] کی امیدیں زیادہ تر انہی لوگوں سے وابستہ ہیں جو اس پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں"۔

اس رپورٹ سے اندازہ ہوتا ہے کہ انگریزوں کی نظر میں محمد عبدہٗ اور ان کے حامیوں کی کیا حیثیت تھی، جدیدیت پسند ہمیشہ استعمار کے بہترین حلیف ہوتے ہیں۔]

اسماعیل ادہم، شیخ محمد شلتوت [شیخ ازہر]، عبدالرحمٰن الشراز [۱۹۷۸ـ۱۹۱۳ء] حسین ہیکل، ڈاکٹر احمد امین مصری [مصنف الضحیٰ، الفجر الاسلام]، محمد ابو رایہ، [مصنف احمد ابو رایہ کی کتاب "اضواء علی السنۃ المحمدیۃ" حجیت حدیث کے انکار میں لکھی گئی، اس کتاب کا دیباچہ ڈاکٹر طہٰ حسین نے لکھا جس کے باعث ابو رایہ کی شدید مخالفت ہوئی، ابو رایہ نے حضرت ابو ہریرہ پر غلط سلط اعتراضات کیے، احادیث کی مخالفت میں وہ اتنے آگے چلے گئے کہ انھوں نے عبدالحسن شرف الدین کی کتاب جو حضرت ابو ہریرہ کے خلاف تھی اس پر دیباچہ تحریر کیا جس کے باعث ان کی علمی ساکھ ختم ہو کر رہ گئی]، السید صالح ابو بکر، احمد ذکی پاشا، ازہر کے شیخ ابو زید دمنہوری، علامہ جوہری طنطاوی [۱۸۸۵ء ـ ۱۹۴۰ء]، مصنف الجواہر فی التفسیر القرآن جس میں کائنات و تخلیقات کائنات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی اس بیان میں اس قدر مغالطہ اور افراط و تفریط سے کام لیا گیا کہ بہت سی قرآنی آیات کے وہ معانی بیان کیے جن کی وہ متحمل نہ تھی، ڈاکٹر حنفی احمد، مصر کے سائنس داں محقق محمد احمد الغمراوی [مصنف سنن اللہ الکونیہ، اللہ کا نظام کائنات] جس میں قرآن کی بعض ایسی آیات کی سائنسی، عمدہ اور تفصیلی تفسیر جس کا تعلق میٹیو رولوجی سے ہے، ڈاکٹر عبدالعزیز پاشا [مصنف الاسلام والطب الحدیث، اسلام اینڈ ماڈرن میڈیسن] اس کتاب میں کائنات سے متعلق بعض آیات کی تفسیر کرتے ہوئے معجزہ قرآن کو بیان کیا گیا ہے، استاد حنفی احمد [مصنف التفسیر العلمی الآیات الکونیہ فی القرآن، کائنات سے متعلق آیات قرآنی کی سائنٹفک تفسیر]،

محمد احمد خلاف اللہ، مصر میں محمد کامل حسین، محمد احمد بارانیق [مصنف تفسیر "جزء تبارک" ۱۹۴۸ء]، محمود

حجازی [مصنف التفسیر الواضح]، علی فکرا [مصنف القرآن ینوع العلوم والقران'']، محمد محی الدین الیسر ی، محمد ابو زید [مقدمہ الھدایہ]، عبدالحکیم، عبدالحمید بخیت ۔ عبدالقادر المغربی، [مصنف المتنوعات]، مصطفیٰ صادق الرافعی [مصنف وحی القلم ۱۹۳۶ء شیخ الازہر]، محمود علی پاشا۔

خمس الشہر محمود مصطفیٰ کامل [مدیر اللواء] ابراہیم الجبالی، شیخ محمد بخیت، شیخ عبدالرحمن، ابراہیم بے اللقانی، ابراہیم بے الھلباوی، سعد پاشا زاغلول، قاسم بے امین [۱۸۶۵ء۔۱۹۰۸ء مصنف تحریر المراۃ، المراۃ الجدید المنار نے ان کتابوں کو زبردست سراہا جب کہ یہ کتابیں عورت کے بارے میں قرآن وسنت کے نصوص کی تکذیب پر مبنی تھیں] حفنی بے ناصف، حفنی کی بیٹی جو شاعرہ تھی، اور حقوق نسواں کی حامی اور ''باحثہ البادیہ'' کے نام سے مضامین لکھا کرتی تھی اس کا اصل نام ملک حفنی ناصف [۱۹۱۸۔۱۸۸۶] تھا، عبداللہ پاشا فکری [۱۸۹۰ء۔۱۸۳۴ء وزیر تعلیم مصر]، مصطفیٰ کامل پاشا [۱۹۰۸۔۱۸۷۴]، ھدیٰ شعراوی مادام، محمود پاشا سلیمان، ڈاکٹر محمد توفیق صدقی [۱۹۲۰۔۱۸۸۱ء]، فرید وجدی [مصنف اسلام اور تہذیب، رشید رضاؒ کے مطابق یہ کتاب شیخ عبدہؒ کے رسالہ ''التوحید'' کے بعد دوسرے نمبر پر ہے]۔

مصطفیٰ عبدالرزاق [پیدائش ۱۸۸۵ مصنف ''الدین الوحی الاسلام''، پروفیسر فلسفہ جامعہ مصر]، علی عبدالرزاق پیدائش ۱۸۸۸ء، [عدالت شریعہ کے منصف، انھوں نے اپنی کتاب ''الاسلام واصول الحکم'' میں ادارہ خلافت کو ختم کرنے کی حمایت کی۔ ان کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ ''رسول اللہؐ کوئی سیاسی اقتدار نہیں رکھتے تھے۔ آپؐ کے انتقال کے ساتھ ہی آپؐ کا مشن مکمل ہوگیا۔ حضرت ابوبکرؓ کی حکومت کسی معنی میں مذہبی نہ تھی۔ رسول اللہ کی تعلیمات صرف مذہبی امور کے لیے تھیں۔ شہری و ملکی امور کا انضباط اس کے پیش نظر نہ تھا۔ اسلام کے احکام تمام تر عبادت الٰہی اور نوع انسانی کی مذہبی فلاح و بہبود سے متعلق ہیں اس کے سوا کچھ نہیں۔ لہٰذا خلافت کوئی مذہبی ادارہ نہیں اور قیام خلافت کی کوئی ضرورت نہیں]، عباس محمود العقاد [۱۸۸۹ء۔۱۹۸۳ء]، ابراہیم عبدالقادر المازنی [۱۸۹۰۔۱۹۵۰ء]، ڈاکٹر منصور فہمی [پیدائش ۱۸۸۶ء، معلم فلسفہ جامعہ مصر مصنف 'خطرات نفس' لبرل ازم کی حمایت پر مبنی مباحث کی کتاب]، طہٰ حسین [پیدائش ۱۸۸۹ء انھوں نے اپنی کتاب ''الشعر الجاہلی'' میں حضرت ابراہیمؑ و اسماعیلؑ کے وجود سے انکار کردیا اور مقدمے میں لکھا کہ ایک مسلمان کی حیثیت سے انھیں ابراہیمؑ و اسماعیلؑ کے تاریخی وجود اور ان کے متعلق قرآن کے بیانات پر کوئی شبہ نہیں لیکن ایک محقق کی حیثیت سے وہ مجبور ہیں کہ اسالیب تحقیق کی پوری پابندی کریں اور ان حضرات انبیاءؑ کے تاریخی وجود کو اس وقت تک مسلم قرار نہ دیں جب تک یہ امر سائنسی شہادت سے ثابت نہ ہوجائے]۔

طہٰ حسین نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ بہت سے متنازعہ مباحث کو چھیڑ دیا مثلاً سائنسی مباحث

اعتقادات ونظریات اور اقدار کو قرآن وسنت پر فوقیت دینا اور علم سائنس کو حتمی و آخری سمجھ کر اس کی کسوٹی پر تمام چیزوں کو جانچنا، پرکھنا اس کی وجہ بھی مغربی فلسفے اور فلسفہ سائنس سے عدم واقفیت اور مغرب سے بے پناہ مرعوبیت تھی، جس کا شدید ردعمل ہوا۔ کتاب کی اشاعت ممنوع قرار دی گئی، طٰہٰ حسن نے جامعہ مصر سے استعفیٰ دیا جو مسترد کر دیا گیا۔ شیخ ازہر اور بعض دوسرے لوگوں نے قانونی چارہ جوئی کی، عدالت نے ان کے دعوے کو خارج کر دیا طٰہٰ حسن اپنے موقف پر قائم نہ رہے، عدالت اور حکومت کی جانب سے مکمل حمایت کے باوجود انھوں نے "الشعر الجاہلی" کی دوسری اشاعت [۱۹۲۷ء] کے موقع پر اس کتاب سے قابل اعتراض حصے حذف کر دیے۔ اس کی جگہ ایک بالکل مختلف حصہ شامل کیا گیا اور چند مزید حصوں کا اضافہ کر کے کتاب کا نام تک بدل دیا گیا یعنی "الادب الجاہلی"۔ المنار اور رشید رضا نے طٰہٰ حسن کی شدید مذمت کی اور ان کے افکار کو دہریت والحاد قرار دیا۔ واضح رہے کہ اسی المنار نے قاسم بے کی کتابوں "تحریر المراۃ" اور "المراۃ الجدیدۃ" کی حمایت کی تھی، اس وقت وہ آزادی اظہار وفکر کا علمبردار تھا لیکن اس آزادی کے نتائج دیکھ کر اس نے اپنی روش سے رجوع کر لیا اور جدیدیت کے بجائے روایت یعنی قدامت پرستی کی حمایت شروع کر دی جس کا شدید صدمہ چارلس آدم کو ہوا اور اس نے اپنی کتاب Modernism in Egypt میں رشید رضا والے باب میں اس کا بار بار اور برملا اظہار کیا ہے۔

احمد لطفی السید [۱۸۷۲ء۔۱۹۶۳ء] عبدہ کے شاگرد الجریدہ کے مدیر تھے۔ پیپلز پارٹی کے بانی، فلسفہ کے پروفیسر اور مصر یونیورسٹی کے ریکٹر تھے۔

شیخ محمد شلتوت الازہر کے استاد تھے۔ ۱۹۳۰ء میں اصلاحات کے باعث برطرف کیے گئے۔ ۱۹۵۸ء میں دوبارہ شیخ الازہر کے ریکٹر بنائے گئے۔ سوشل ازم اور اسلام کو ایک سمجھتے تھے۔

مصطفےٰ محمود [۲۲۔۱۹۲۱ء] مصنف نحو الثورہ فی الفکر دینی اور Towards a Revolution in Religous Thoughts 1970

الشیخ سکری [امیر جماعت التکفیر والہجرہ، اخوان المسلمین کا منحرف متشدد گروہ۔

انڈونیشیا:

انڈونیشیا میں انجمن محمدیہ کے شیخ احمد سرکتی، مجلس سریکت اسلام کے حاج سالم۔

شام:

علامہ طاہر الجزائری نے شام میں جدیدیت کے فروغ کے لیے کلیدی کردار ادا کیا انھیں شام کا مفتی عبدہٗ کہا جاتا ہے۔

ممتاز صحافی اور نقاد احمد فارس الشدیاق۔

لیبیا:

کرنل معمر القذافی [پیدائش ۱۹۴۲ء] ان کی کتاب "فی النظریہ طلتعھا" اور "گرین بک" ان کی فکر کے مصادر ہیں۔

بعض مفکرین حمید الدین فراہیؒ کو بھی جدیدیت پسند مفکرین میں شامل کرتے ہیں اور ان کے شاگرد رشید امین احسن اصلاحیؒ اور امین احسن اصلاحیؒ کے شاگرد رشید جاوید احمد غامدی صاحب پر حدیث کے حوالے سے استخفاف کا الزام عائد کرتے ہیں، ماہنامہ محدث لاہور نے اگست ۲۰۰۱ء کا خصوصی شمارہ امین احسن اصلاحیؒ اور ان کے اخلاف کے استخفاف حدیث پر مشتمل نظریات کے رد میں شائع کیا تھا۔

ہندوستان و پاکستان:

جلال الدین اکبر، ابو الفضل و فیضی، داراشکوہ، ابو طالب خان، کرامت علی جونپوری [۱۸۰۰ء۔۱۸۷۳ء]، عبداللطیف خان کلکتہ، سرسید احمد خان [۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء]، غلام احمد قادیانی، چراغ علی، امیر علی، محسن الملک، وقار الملک، الطاف حسین حالی، ممتاز علی دیوبندی، شبلی نعمانی، محب الحق عظیم آبادی، کلکتہ کے خدا بخش [جو انگریزی میں مغربی افکار کی ترویج کرتے تھے اور تاریخی مضامین کے ساتھ ساتھ خلافت کے ادارے کے خلاف مضامین لکھتے تھے]، اسلم جیراج پوری، امیر علی [۱۸۴۸ء۔۱۹۲۸ء]، محمد علی جوہر [۱۸۷۸ء۔۱۹۳۱ء کانگریس کے صدر تھے، ہندوستانی قومیت سے مسلم قومیت کی طرف منتقل ہو گئے]، برکت اللہ بھوپالی، حسرت موہانی، ڈاکٹر مشیر الحق، خواجہ حسن نظامی، ڈاکٹر رفیق زکریا، محمد مجیب، ڈاکٹر ذاکر حسین، جامعہ ملیہ کا مکتب فکر، حفظ الرحمٰن سیوہاروی، عنایت اللہ سبحانی، ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، ذاکر نائیک، ڈاکٹر سید عابد حسین [۱۸۹۶ء۔۱۹۷۸ء] ڈاکٹر مشیر الحق [۱۹۳۳ء۔۱۹۹۸ء]، اے اے فیضی [۱۸۹۹ء مصنف اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام، آؤٹ لائنز آف محمڈن لا]، عبید اللہ سندھی، نیاز فتح پوری، علامہ عنایت اللہ مشرقی، حافظ عنایت اللہ اثری [اہل حدیث عالم انھوں نے تفسیر "تیسیر البیان علی اصول تفسیر القرآن" سرسید سے متاثر ہو کر لکھی، مولانا اسماعیل سلفی کے عہد نظامت میں ایک دفعہ جماعت سے خارج کرنے کی قرارداد پیش کی گئی جس پر عمل درآمد نہ ہو سکا، پروفیسر محمد سرور، ابراہیم حنیف، خواجہ عباد اللہ اختر، عرشی امرتسری، تمنا عمادی، مولانا حبیب الرحمٰن کاندھلوی، حسن مثنیٰ ندوی، حبیب اللہ ڈیروی، ڈاکٹر قمر الزماں [مصنف حقیقت حدیث] عمر احمد عثمانی، چوہدری افضل حق، علامہ مظہر علی اظہر، غلام جیلانی برق، غلام احمد پرویز، عقیل بلگرامی، ایم جے اکبر، شہاب الدین ندوی، وحید الدین خان۔

علامہ تمنا عمادی اور عمر احمد عثمانی کو بعض علماء نے منکرین حدیث کے زمرے میں داخل کیا ہے جس کے باعث ان دونوں علماء کو ہم نے جدیدیت پسند مسلم مفکرین کی فہرست میں شامل کیا ہے لیکن بعض حقائق اور

دستاویزات اس تاثر کی نفی کرتی ہیں کہ دونوں علماء منکرین حدیث تھے۔

مولانا عبداللہ عباس ندوی ناظم تعلیمات ندوۃ العلماء لکھنو نے تمنا عمادی کے انتقال پر اپنے تعزیتی مضمون میں لکھا ہے "وہ تحقیق میں تقلید سے آزاد ہو گئے مسائل میں تحقیق کے وقت براہ راست قرآن، احادیث اور زیادہ تر قرآن کریم سے استشہاد کرتے۔ آئمہ مجتہدین اور ان کے پیرو بزرگوں کے اقوال ان کے لیے دلیل کا درجہ نہیں رکھتے تھے دوسرے الفاظ میں آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے مقالات میں حوالے کبھی ثانوی ماخذ کے نہیں دیتے تھے وہ حدیث کے منکر نہیں تھے۔ یہ ان پر اتہام ہے وہ نام نہاد اہل قرآن کی طرح علم حدیث سے کورے نہ تھے بلکہ رجال احادیث پر ان کا اتنا بڑا کام ہے جس کی نظیر بہت سے شیخ الحدیثوں کے یہاں نہیں مل سکتی وہ صرف یہ کہا کرتے تھے کہ حدیثیں قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتیں اور جو حدیثیں نص قرآن سے متعارض ہیں وہ رسولؐ اللہ کی حدیثیں نہیں ہو سکتیں"۔ [ماہنامہ فاران کراچی، مارچ ۱۹۷۲ء ص ۹ تا ۱۱]

مولانا تمنا خود لکھتے ہیں کہ رسول اللہ پر قرآن مجید نازل ہوا تو اس کے متعلق تین خدمتیں آپ کو تفویض ہوئیں۔ تبلیغ، تعلیم، تبیین، یہ تین خدمتیں بظاہر تین معلوم ہوتی ہیں لیکن درحقیقت ایک ہی بات کی تین نوعیتیں ہیں بغیر تبیین کے تعلیم ناقص ہے اور بغیر تعلیم کے تبلیغ نامکمل اس لیے مکمل تبلیغ وہی ہے جو تعلیم اور تبیین کے ساتھ ہو یعنی مقصد صرف الفاظ کا پہنچا دینا نہیں بلکہ اس طرح پہنچا دینا کہ......ان کو آیتوں کا اصل مقصود و مفہوم پہنچا دیا جائے نہ کہ صرف الفاظ، یہ تبیین اسوہ حسنہ عملی نمونہ ہے تا کہ کسی کو یہ کہنے کا موقع نہ رہے کہ اللہ کی ہدایات تو بہت مشکل ہیں قابل عمل نہیں، اس کے علاوہ مخاطب کے فہم کے مطابق اسے سمجھانا [ص ۱۹۳ تا ۱۹۴، اعجاز القرآن، الرحمان ٹرسٹ کراچی]

الحمدللہ اللہ کی کتاب پر ایمان رکھتا ہوں سنت رسولؐ اور سنت خلفائے راشدین پر عمل کرتا ہوں [ص ۸۳، مقدمہ جمع القرآن، تمنا عمادی]

رسولؐ اللہ اور صحابہ کا اتباع کرے رسول اللہ کے بعد خلفائے راشدین مہاجرین و انصار ہی کو اپنا پیشوا اور مقتدا سمجھے۔ [ص ۱۰، انجیل المومنین تمنا]

تمنا عرض کرتا ہے کہ حقیر بالقد بھی منکر حدیث نبوی نہیں ہے جو حدیث محدثین کے متفقہ اصولوں کے مطابق صحیح ثابت ہو اس حدیث کو میں واجب الاتباع سمجھتا ہوں۔ [اعجاز القرآن، ص ۶۲۳]

"فقہ القرآن" مرتبہ عمر احمد عثمانی میں جمہور کے مسلک سے مختلف اجتہادات پیش کیے گئے ہیں جس پر علماء نے ناراضگی ظاہر کی لیکن حیرت انگیز طور پر دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے رکن اور مدیر برہان مولانا سعید احمدؒ اکبر آبادی، مولانا اسحاقؒ صدیقی سابق شیخ الحدیث ندوۃ العلماء، مولانا طاسینؒ [مولانا یوسف بنوری کے

داماد]اور مولانا سعید الرحمان علوی مدیر خدام الدین لاہور نے "فقہ القرآن" پر تائیدی اور توصیفی تبصرے تحریر کیے ہیں۔ایک فرانسیسی محقق کی تحقیق کے مطابق یہ کتاب علامہ طاہر مکی کی تصنیف ہے عمر احمد عثمانی کی نہیں اس کتاب کی اشاعت کے بعد عمر احمد عثمانی کو منکر حدیث قرار دیا گیا تھا۔مولانا عمر احمد عثمانی کے والد محترم مفتی ظفر احمد عثمانی صاحب نے جو جلیل القدر عالم تھے اپنے صاحبزادے پر حجیت حدیث کے الزام کی خود اپنے قلم سے تردید کی "جنوری ۱۹۶۸ء کے شمارہ البلاغ میں میرے ایک مقالے پر......جماعت اہل حدیث نے اظہار ناراضگی کیا...... میں خاموش رہا مگر اس میں میرے لڑکوں پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ وہ حجیت حدیث کا انکار کرتے ہیں اس لیے میرے بڑے لڑکے مولوی عمر احمد عثمانی سلمہٗ نے اس کا جواب دینا ضروری سمجھا اور اس بہتان کی تردید کے ساتھ ساتھ ان اعتراضات کا بھی جواب دیا ہے جو فاتحہ مسئلہ قرات خلف الامام وغیرہ سے متعلق مجھ پر وارد کیے گئے ہیں، خاتمۃ الکلام فی القراۃ خلف الامام مع الجواب عن کلمات مدیر الاعتصام، (پیش لفظ از ظفر احمد عثمانی، تحریر: عمر احمد عثمانی، العزیز پبلیکیشن ہاؤس ہیرآباد حیدرآباد)۔

پاکستان:

پروفیسر محمد سرور، چوہدری افضل حق، غلام جیلانی برق، جسٹس قدیر الدین احمد مرحوم، پروفیسر محمد آصف، علامہ رحمت اللہ طارق، عطاء اللہ پالوی، ڈاکٹر جاوید اقبال، جسٹس صلاح الدین، جسٹس ایس اے رحمان، پروفیسر علی حسن مظفر، خواجہ محمد اسلام، رفیع اللہ شہاب، عصمت ابو سلیم، ڈاکٹر حسن الزماں، خلیفہ عبدالحکیم [۱۸۹۴۔۱۹۵۹ء]، اے کے بروہی [مصنف اسلام ان دی ماڈرن ورلڈ]، ڈاکٹر فضل الرحمان [۱۹۱۹۔۱۹۸۷ء]، ڈاکٹر میر ولی الدین، جعفر شاہ پھلواری، ڈاکٹر بشارت علی، [اسلامک سوشیالوجی پر ان کا بہت کام ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کے یہاں یہ ادراک نہیں ملتا کہ مغربی فکر، فلسفے کے نفاذ اور غلبہ کے لیے اکنامکس، پولیٹیکل سائنس اور سوشل سائنسز مغربی فکر و فلسفے کے اعضاء و جوارح کے طور پر کام کرتے ہیں]، پروفیسر علی احمد [مصنف دلی کی رات، انگریزی میں ترجمہ قرآن]، پروفیسر عزیز احمد، وارث میر، پروفیسر محمد عثمان، عبداللہ چکڑالوی [فرقہ اہل قرآن کے سربراہ ایک گھٹنے پر سجدہ کے قائل تھے اور نماز میں اللہ اکبر کہنا شرک سمجھتے تھے]، احمد دین امرتسری [صرف دو نمازوں کے قائل تھے]، مستری محمد رمضان گوجرانوالہ [چکڑالوی صاحب کا منحرف گروہ یہ تین نمازوں کے قائل تھے]، رفیع الدین ملتانی [چار نمازوں کے قائل]، قمر الدین قمر، حشمت علی لاہوری [جانشین عبداللہ چکڑالوی]، محبوب شاہ گوجرانوالہ، سید عمر شاہ گجراتی۔

مولانا سعید احمد اکبرآبادی [اسلام اور غلامی کی حقیقت میں وہ ایک قسم کے احکام قرآنی کو عرب کے رواجی قوانین پر مبنی قرار دے کر اس کی عالمگیریت تسلیم نہیں کرتے، اسی طرح تعزیراتی قوانین میں ان کا موقف شبلی

سے قریب تر ہے، وہ قانون الٰہی کو بھی خاص زمان ومکاں میں محصور سمجھتے ہیں۔

اے اے فیضی [اسماعیلی شیعہ مفکر ہیں عالم کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں، فیضی مذہب، قانون اور سائنس کو تین مختلف وحدتیں قرار دیتے ہیں ان تین وحدتوں کے اتصال نے فکری بحران کو جنم دیا ہے جس کے اختتام پر ہی ایک نئے پروٹسٹنٹ اسلام کے وجود میں آنے کا امکان ہے، ان کے خیال میں سطح ارض پر اللہ کی حاکمیت کا دستوری نظریہ جدید دنیا میں نا قابل عمل ہو جائے گا، قابل عمل اصول صرف وہ ہے جو لا دینی دساتیر نے وضع کیا ہے یعنی یہ کہ کسی ملک کے باشندے ہی اپنے مقبوضات کے حاکم ہیں۔ انسانی اقدار اور قانونی پابندیوں سے بے نیاز ضمیر، انسان میں ہی ترقی پا سکتی ہیں، مصنف اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام]، اصغر علی انجینئر [بوہری ہیں اور مغرب و مشرق پر اچھی نظر رکھتے ہیں]۔

جسٹس جاوید اقبال [ایوب خان کی درخواست پر فرزند اقبال نے اپنے والد کے افکار پر تبصرہ کی صورت میں ایک کتاب شائع کی، پوری کتاب میں عربی اور فارسی ماخذات کا ایک حوالہ بھی نہیں دیا گیا تھا۔ اس کتاب کا نام The Ideology of Pakistan and its Implementation ہے، اس کتاب کا دیباچہ ایوب خان نے تحریر کیا تھا۔ [جاوید اقبال کو ۱۹۷۰ء میں جماعت اسلامی نے لاہور سے ذوالفقار علی بھٹو کے خلاف قومی اسمبلی کے امیدوار کے طور پر کھڑا کیا، جمہوری پارٹی نے میجر جنرل سرفراز خان کو انتخابات کے لیے نامزد کیا دونوں ہار گئے تھے] یہ نہایت سطحی کتاب تھی، ایبٹ نے اسلام اینڈ پاکستان میں ص ۲۱۸/۲۱۷ پر اس واقعے کی تفصیلات بیان کی ہیں]۔

ہندی زبان میں ایس راما پال کی کتاب ''اسلام دھرم میں اتین نوینتم آیام'' عالم اسلام میں جدیدیت سے متعلق غیر محتاط متن کی حامل ہے۔ مصنف نے شاہ ولی اللہؒ، ابوالکلام آزادؒ، علامہ اقبالؒ، حمید الدین فراہیؒ، مولانا مودودیؒ، امین احسن اصلاحیؒ، جاوید غامدی، طاہر القادری کو جدیدیت پسند ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ عبید اللہ سندھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کے افکار کی فکر ولی اللّٰہی میں کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ [اصل عبارت اور ترجمہ اشارات میں ملاحظہ کیجیے]

او مابدو یکا کی کتاب La Vague de Modernisme en Asie میں انکشاف کیا گیا ہے کہ ''ظفر احمد عثمانی کی مرتب کردہ فقہ القرآن کی آٹھ جلدیں اصلاً طاہر مکی صاحب کے اجتہادات ہیں، اسلامی تاریخ اور مسلم فقہا کے کاموں پر ان کی گہری نظر ہے، وہ جدیدیت اور قدامت کا نمونہ ہیں لیکن ان کے مزاج میں تشدد پایا جاتا ہے جس کے باعث ان کی فکر عام نہیں ہو سکی۔ طاہر مکی خاموشی کے ساتھ علمی مسائل میں مصروف ہیں عموماً علمی حلقوں میں انھیں کوئی نہیں پہچانتا۔ جماعت اسلامی ہندوستان کے عنایت اللہ سبحانی، امین احسن اصلاحی اور جاوید غامدی ان کی

کتاب فقہ القرآن سے بہت متاثر ہیں، جاوید غامدی کے تمام استدلالات فقہ القرآن سے لیے گئے ہیں۔

مصنف نے انور شاہ کاشمیری کی شرح بخاری فیض الباری میں کتاب التفسیر پر سخت تنقید کو جدیدیت قرار دیا ہے۔اس نے لکھا ہے کہ اس تنقید کا جواب مولانا سلیم اللہ خان نے اپنی شرح بخاری "کشف الباری" میں دیا ہے۔مصنف نے فیض الباری کے حوالے سے انور شاہ کاشمیری کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "حدیث کو رسول اللہ نے اس لیے قلم بند نہیں کرایا کہ اس کا درجہ وہ نہ ہو جو قرآن کا ہے۔[مصنف نے نہایت راسخ العقیدہ عالم ممتاز فقیہہ جناب تقی عثمانی صاحب کو بھی جدیدیت پسند گروہ میں شامل کیا ہے جو ہمارے خیال میں غلط نقطۂ نظر ہے] اس نقطۂ نظر کی اساس اس موقف پر رکھی ہے کہ المیزان بینک سودی کاروبار کرتا ہے اور کاروں کے لیے قرضوں پر انشورنس کی شرط عائد کرتا ہے جو حرام ہے۔[اصل عبارت اور اس کا ترجمہ اشارات میں ملاحظہ کیجیے۔نیز ایک ہسپانوی کتاب کا اقتباس اور ترجمہ بھی اشارات میں دیکھیے] غیر ملکی مصنفین کی آراء ماخذات کے براہ راست مطالعے کے بجائے دیگر ذرائع پر انحصار کرتی ہیں اس لیے ان کتابوں کے مضامین، مباحث اور معلومات میں رنگ آمیزی کا امکان بہت زیادہ ہوتا ہے اس ضمن میں جے ایم ایس بالجن کی کتاب ماڈرن مسلم قرآن انٹر پریٹیشن [۱۸۸۰۔۱۹۶۰ء] اس کی مثال ہے یہ پوری کتاب علامہ مشرقی اور پرویز صاحب کی مہیا کردہ معلومات کے گرد گھومتی ہے جس کا اعتراف مصنف نے کیا ہے۔

برعظیم پاک و ہند میں جدیدیت: تین طبقات تین رویے:

برعظیم پاک و ہند پر برطانوی استعمار کے قبضے کے ساتھ ہی مغل حکومت کا چراغ گل ہو گیا اور برعظیم کی اسلامی ریاست جدید سرمایہ دارانہ استعماری ریاست میں تبدیل ہو گئی اور سرمایہ دارانہ اقدار، نظام، روایات، عقائد اور افکار برعظیم کے افق پر چھانے لگے۔تہذیب مغرب، فلسفۂ مغرب اور غلبۂ مغرب کے اس جاں گداز مرحلے کا مقابلہ برعظیم کے علماء نے تین مختلف طریقوں سے کیا۔

دفاعی حکمت عملی:

جمہور علماء، برعظیم میں برپا نظام سرمایہ داری اور برطانوی استعماریت سے لاتعلق ہو گئے۔انھوں نے تاتاریوں کی یلغار کے وقت اختیار کردہ جمہور کی حکمت عملی کو ہندوستان کے حالات میں موزوں سمجھا اور اسلام کو مدارس و مساجد میں محصور و محفوظ کر کے اس میں مغربی آدرشوں کے عمل و دخل کا راستہ روکنے کی بھرپور کوشش کی اور ایک ایسا علمی، فکری، تہذیبی و تمدنی حصار قائم کر دیا جس کے باعث برطانوی استعمار کی درندگی اور دہشت کے باوجود اسلام کی علمیات [Epistemology] اور مابعد الطبیعات [Metaphysics]، وجودیات [Ontology]، تکوینیات یا کونیات [Cosmology] کو کسی قسم کا خطرہ درپیش نہ رہا۔انھوں نے مغربی

تہذیب کا مطالعہ و مشاہدہ اور محاکمہ کرنے کے بجائے اسلام کی حفاظت پر اپنی مکمل توجہ مرکوز رکھی۔اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اسلام کو علمیاتی سطح پر بحیثیت دین، تہذیب اور ثقافت کے مغربی تہذیب کی یلغار سے بہت حد تک محفوظ رکھا۔اسلام اور اس کے حصار میں مغربی فکر کی براہ راست دخل اندازی کو روکنے کے لیے علمائے کرام نے ایک ایسا خود کار دفاعی نظام تیار کیا جو اقدام کی حکمت عملی سے مکمل گریز پر مبنی تھا،لیکن اس نظام نے جدید فکر کے ہندوستانی مفکرین و مقلدین کی اندرونی تاخت و تاراج سے پیدا ہونے والے زلزلوں کو اسلام کے نظریاتی اور علمیاتی حصار میں داخل نہ ہونے دیا لیکن ان علمائے کرام نے مغربی فکر و فلسفے اور تہذیب کا امام غزالیؒ کی طرح علمیاتی محاکمہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔یہ علماء روایت پسند کہلائے۔

جہادی حکمت عملی:

علماء کا دوسرا گروہ جو نہایت قلیل تھا اس نے برطانوی استعمار کی آمد کو دارالاسلام پر حملہ سمجھا اور اعلان جہاد کر کے انگریزی استعمار کو ہندوستان سے بے دخل کرنے کی کوشش کی۔ان علماء نے مغرب سے علمی، کلامی اور تحریری سطح پر جہاد کے بجائے صرف مسلح جہاد کو ترجیح دی۔ان کی علمی مساعی ان فتاویٰ تک محدود رہیں جن میں انگریزوں کے خلاف جہاد کا حکم دیا گیا تھا۔ان روایت پسند علماء نے صف مجاہدین قائم کی اور لشکر اسلام تیار کیے اور عزیمت، قربانی، ایثار اور شہادت کی ایسی بے نظیر مثالیں قائم کیں جس کے اثرات دنیا بھر کے مسلمانوں میں ایک نئے جذبے اور ولولے کا باعث بنے اور مسلمانوں کے اندر اپنی ماضی کی بازیافت اور اپنی تہذیب، تاریخ دین اور روایات سے محبت راسخ العقیدگی کی حدود سے بھی آگے چلی گئی، اس لحاظ سے اس قلیل گروہ نے جو راہ اختیار کی وہ دنیا بھر کے مسلمانوں کے دلوں میں ایمان کی بجھتی ہوئی چنگاری کو شعلہ جوالا بنانے میں مددگار ثابت ہوئی۔بظاہر برطانوی استعمار کو ہندوستان کے لوگوں کی مذہبی وابستگی سے کوئی تعلق نہ تھا لیکن تاریخی طور پر برطانوی عہد میں کمپنی کی سرپرستی سے عیسائی مبلغین اور ان کی انجمنوں کی یلغار غیر معمولی واقعہ تھا، کمپنی کی جانب سے مذہبی غیر جانبداری کے دعوے کے باوجود عیسائی سرپرستی اور مذاہب ہند کے خلاف سرکاری عناد ظاہر تھا۔

شاہ عبدالعزیز اور عبدالحیٰ کا فتویٰ:

برطانوی استعمار جو غیر جانبدار ریاست کا مدعی تھا اس کے ایک اہل کار ایڈورڈ ہربرٹ نے جو شمال مغربی سرحدی علاقے میں گورنر جنرل کا ایجنٹ تھا اعلان کیا کہ ”برطانیہ کو ہندوستان کی حکومت تفویض کرنے کا منشاء یہ تھا کہ انگلستان نے عیسائی مذہب کا اس کے خالص پیغمبرانہ انداز میں تحفظ کیا، ہمارا مشن اس لیے ہے کہ جو کچھ ہم نے اپنے لیے کیا ہے وہ دوسری اقوام کے لیے بھی کریں“۔شاہ عبدالعزیز نے انگریزوں کے زیر تسلط ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا فتویٰ کا متن درج ذیل ہے:

"یہاں اسلامی قانون قطعاً رائج نہیں ہے اور عیسائی آقاؤں کا قانون ان معنوں میں بلا روک ٹوک جاری ہے کہ انتظامی اور دیوانی کے مقدمات اور سزاؤں کی تجویز میں غیر مسلموں کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ مسلمانوں کے رسوم مثلاً جمعہ یا عیدین کی نماز، اذان اور حلال جانوروں کے ذبح میں مداخلت نہیں کرتے ہیں، لیکن ان کا خاص اصول منفعت کا حصول اور اعلیٰ اقتدار ہے۔ اس شہر سے لے کر کلکتہ تک عیسائی حکومت کا غلبہ ہے"۔ [فتاویٰ عزیزیہ]

ان کے شاگرد شاہ عبدالحیٔ نے کلکتہ اور اس کے ماتحت علاقوں کو دشمن کا ملک قرار دیا۔

برعظیم میں اسلامی قوانین کا خاتمہ:

یہ فتاویٰ ان راسخ العقیدہ اور روایت وقدامت پرست علماء کے اس گروہ کی ترجمانی کرتے تھے جو ایسٹ انڈیا کمپنی کی جانب سے تمام عدالتی محکموں پر قبضے اور اس کے نتیجے میں اسلامی قانون کی بے دخلی کے باعث مشوش تھے۔ لارڈ کارنوالس نے ۱۷۹۰ء میں ہندوستانی عدالتی دیوانی نظام کو فرسودہ و بے کار قرار دے کر نیا نظام عدالت قائم کیا، اس تبدیلی کی بنیاد اس نقطہ نظر پر رکھی گئی کہ اسلامی قانون فوجداری زبردست نقائص کا حامل ہے۔ لہٰذا شرعی قانون کی اینگلو محمڈن قانون کی شکل میں ترمیم کر دی گئی۔ اسلامی قانون سزا، مغربی استعمار برطانیہ کے لیے نا قابل قبول تھا لہٰذا کارنوالس کے عہد میں جرم کبیرہ کو نجی جرم کے بجائے سماجی جرم قرار دیا گیا۔ دیت متروک قرار دی گئی اور انتہائی جسمانی سزا مثلاً اعضاء کی قطع و برید یا جسمانی ایذا رسانی کی جگہ شدید مشقت کی سزا رکھی گئی۔ ۱۸۰۳ء میں مسلم قانون تعزیر میں ترامیم کی گئی اور ۱۸۱۷ء میں زنا یا حرام کاری کی سزا کم کر کے تیس کوڑے اور قید کی سزا لاگو کی گئی۔ ۱۸۳۲ء تک برعظیم پاک و ہند سے اسلام ریاست کی سطح سے مکمل طور پر بے دخل کر دیا گیا اور مغربی فکر و فلسفہ اسلامی قانون کی جگہ حاکمیت جمہور Public Order بن گیا۔

اسلامی ریاست کی کافرانہ ریاست میں تبدیلی کے خلاف جہاد کی تحریک چلانے والے خانوادہ شاہ ولی اللہ کے علاوہ، بخت خان، اور دیگر علماء میں قابل ذکر مولانا قاسم نانوتوی، حاجی امداداللہ مہاجر مکی، رشید احمد گنگوہی، فضل حق خیرآبادی وغیرہ شامل تھے۔

اطاعت گزاری اور وفاشعاری کی حکمت عملی:

برطانوی استعمار کا تیسرا ردعمل جدیدیت پسند علماء کی صورت میں سامنے آیا، اس مکتبہ فکر کا سرخیل عموماً سرسید احمد خاں کو سمجھا جاتا ہے لیکن اصلاً اس مکتبہ فکر کے بانی کرامت علی جونپوری [۱۸۰۰-۱۸۷۳ء] تھے جو مذہباً شیعہ تھے اور شاہ عبدالعزیز کے شاگرد تھے۔ عالم عرب میں اس مکتبہ فکر کے بانی رفاع رافع الطہطاوی [۱۸۰۱-۱۸۷۳ء] ہیں جو کرامت علی کے ایک سال بعد پیدا ہوئے۔ کرامت علی نے ۱۸۲۰-۲۴ء کے درمیان

بنگال میں بریلوی تحریک اصلاح کا ساتھ دیا، مغربی علوم اور سائنس کو، اسلامی علوم قرار دیا، کمپنی کی حکومت کے ساتھ ذاتی وفاداری قائم رکھی۔ کمپنی سے تحائف وصول کیے، کمپنی کی انتظامیہ سے قریبی تعلق قائم کیا اور محمڈن لٹریری ایسوی ایشن کی رکنیت قبول کی جسے عبداللطیف خان نے کلکتہ میں قائم کیا تھا۔ وہ سیاست کو مذہب سے جدا رکھنے کے قائل تھے۔ ان کے شاگردوں میں سید امیر علی بھی شامل تھے جن پر کرامت علی جونپوری کا خاص اثر تھا۔ ان کی کتاب ''ماخذ العلوم'' جو ۱۸۶۵ء میں لکھی گئی جس میں یہ مفروضہ پروان چڑھایا کہ ''خلاق مطلق جملہ علوم کا سرچشمہ ہے جس نے اپنے نبیوں بالخصوص محمدؐ و راہل بیت یعنی اماموں کے ذریعے اپنی مخلوقات پر منکشف کیے۔ موجودہ سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے ان ہی قطعی مضمرات کا جن سے وہ اصول مطابقت رکھتے ہیں۔ سائنس یونان سے عرب، عربوں سے اسپین اور وہاں سے یورپ منتقل ہوئی۔ یہ ثقافتی نفوذ تا حال قائم ہے'' انھوں نے قرآن سے سائنس کو ثابت کرنے اور اسے برحق ٹھہرانے کی کوشش کی اور فرمایا کہ ''پورا قرآن طبیعیاتی اور ریاضی علوم کے متعلق معلومات سے پر ہے اور جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے''۔

کرامت علی، مصر کے محمد علی پاشا اور سلطنت عثمانیہ کے محمود دوم سے بہت خوش تھے جنھوں نے مغربی اثرات قبول کیے۔ سرسید، کرامت علی کے مکتب فکر کی توسیع ہیں جنھوں نے مغربی علمیات، عقلیات، مابعد الطبیعیات، الٰہیات کو بغیر کسی ٹھوس اور گہرے مطالعے، مشاہدے، تجربے اور تحقیق کے من وعن قبول کرکے ہند میں اسلام کی مکمل بیخ کنی کی راہ کھول دی تھی۔ کرامت علی جونپوریؒ سرسیدؒ سے ۱۷ سال قبل پیدا ہوئے اور اسلامی جدیدیت کے کلکتوی مکتب فکر کے بانیوں میں سے تھے جسے سید امیر علی نے اپنے نقطۂ عروج تک پہنچایا۔ سرسیدؒ کرامت علی جونپوریؒ کی فکر کا تسلسل تھے یا اسی فکر کی توسیع تھے اس بارے میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے، لیکن سرسید پر کرامت علی جونپوری کے اثرات کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے۔ کرامت علی جونپوریؒ نے اردو میں مفتاح الجنہ، قول الامین، تقویۃ المومنین فی ہدایت الرافضیں، انوار محمدی، رفیق السالکین، دعوات مسنونہ کے نام سے کتابیں لکھیں، عربی و فارسی میں ان کی پچاس کتابیں ہیں جن میں ''ماخذ العلوم'' [۱۸۶۴ء] کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ سرسید نے اپنی کسی تحریر میں جونپوری کے اثرات کا ذکر نہیں کیا ہے اسی طرح غلام احمد پرویز جو خواجہ احمد دین امرتسری کی فکر سے براہ راست اور بے تحاشہ متاثر تھے اور انھوں نے خواجہ صاحب کی فکر کو اپنی تفسیر اور کتابوں میں سمویا ہے، اپنی کسی تحریر میں خواجہ احمد دین امرتسری کا ذکر نہیں کرتے۔ خواجہ صاحب کی تنظیم ''امت مسلمہ امرتسر'' کا ذکر پرویز صاحب نے کیا تو وہ بھی تحقیر اور طنز آمیز انداز میں، اس کے برعکس وہ حافظ اسلم جیراج پوری اور سرسید احمد خان کا براہ راست ذکر کرتے ہیں۔

مصر کے حسن العطار رفاع الطہطاوی، محمد عبدہٗ، جمال الدین افغانی اور سرسید سے لے کر غلام احمد پرویز اور علامہ یوسف قرضاوی تک جدیدیت کی ایک ہی تعریف ہے کہ قرآن سائنس اور فلسفے میں کوئی تضاد نہیں۔ عقلیت کو ہر چیز پر اہمیت حاصل ہے۔ مسلمانوں کے زوال کا سبب مادی ترقی میں انحطاط یعنی سائنس اور ایجادات سے محرومی ہے۔ امت کا عروج اُسی طرح ہوگا جس طرح مغرب کا عروج ہوا ہے۔ عروج و زوال کے موضوع پر سترہویں صدی سے عصر حاضر تک لکھی جانی والے تمام تحریروں کا مشترک موضوع یہی ہے۔ مغرب اور اسلام میں کوئی فرق نہیں اور سائنس و اسلام مادیت اور عروج ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔

کرامت علی جونپوری کا بیان:

برعظیم کے پہلے جدیدیت پسند مسلم مفکر کرامت علی جونپوری کا بیان جدیدیت کے فکر و فلسفے کے ضمن میں جامع ترین بیان ہے جس میں جدیدیت پسند آج تک ایک سطر یا لفظ کا اضافہ نہ کر سکے۔

یوروپی فلسفہ قرآن، سائنس:

"سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے ان ہی قطعی محضرات کا جن سے وہ اصولی مطابقت رکھتے ہیں۔ سائنس یونان سے عرب، عربوں سے اسپین اور وہاں سے یورپ منتقل ہوئی۔ یہ ثقافتی نفوذ تا حال قائم ہے، [لہٰذا انھوں نے قرآن سے سائنس کو ثابت کرنے اور اسے برحق ٹھہرانے کی کوشش کی۔] ان کے خیال میں پورا قرآن طبیعیاتی اور ریاضی علوم کے متعلق معلومات سے پر ہے۔ جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔

یوروپین لٹریچر اور سائنس پڑھیں:

کم و بیش یہی نقطۂ نظر سرسیدؒ کے مکتب فکر کا تھا جس کی بلیغ ترجمانی سرسید کی تقریر سے ہوتی ہے: "وہ دن دور نہیں جب ہمارے داہنے ہاتھ میں قرآن، بائیں ہاتھ میں سائنس اور سر پر کلمہ طیبہ کا تاج ہوگا"۔ سرسید تیونس کے جدیدیت پسند مدبر خیر الدین پاشا کی کتاب "اقوام المسالک" سے بے پناہ متاثر تھے۔ پاشا کا موقف تھا "اسلام میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو موجودہ سائنس کے متضاد ہو اور جدیدیت پسندی کی ہیئت اور نفسیات کو اپنائے بغیر مسلم معاشرہ پارہ پارہ ہو کر ناپید جائے گا"۔ اس موقف کی مزید تشریح کرتے ہوئے سرسید فرماتے ہیں:

"ہمارے لیے سیدھا راستہ کھلا ہوا ہے کہ جہاں تک ہم سے ہو سکے یوروپین لٹریچر اور یوروپین سائنسز میں اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کی ترقی کریں۔ جہاں تک ہم کو یونیورسٹی کے اچھے خطابات حاصل ہو سکتے ہیں، حاصل کریں اور جب اس سے بھی زیادہ ہم میں ہمت ہو، آکسفورڈ کیمبرج کی یونیورسٹیوں میں تعلیم کو جائیں، اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ

کی ڈگریاں حاصل کرنے میں کوشش کریں، اپنے تئیں مہذب و تعلیم یافتہ جنٹلمین اس کے اصلی و حقیقی معنوں میں بنائیں اور جو فیض تعلیم و تربیت و تہذیب ہم نے ان مہذب ملکوں میں حاصل کیا ہو اس کو اپنے ہم وطنوں اور ہم قوموں میں پھیلائیں''۔[مقالات سرسید] جلد ۸، ص ۴]

اپنی مادری زبان بھول جائیں:

''جو شخص قومی ہمدردی سے اور دور اندیش عقل سے غور کرے گا وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا علمی اور کیا اخلاقی، صرف مغربی علوم میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرنے پر منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیا کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم دن رات ہمارے دست و پا ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں، ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں، ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیر خواہ رہیں اور اس کو اپنا محسن و مربی سمجھیں''۔[مقالات سرسید جلد ۵، ص ۲۶]

سید جمال الدین افغانی سائنس اور مغرب کی دولت سے بے پناہ متاثر تھے، وہ اس دولت کو بھول گئے جو یورپ نے براعظموں کو لوٹ کر جمع کی اور اس دولت سے صنعتی ترقی کا پہیہ چلایا۔ وہ سائنس کی خدائی کا اعلان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ:

سائنس، فلسفہ، دولت = ترقی:

The Europeans have now put their hands on every part of the world. The English have reached Afghanistan; the French have seized Tunisia. In reality this usurpation, aggression, and conquest have not come from the French or the English. Rather it is science that everywhere manifests its greatness and power. Ignorance had no alternative to prostrating itself humbly before science and acknowledging its submission.

In reality, sovereignty has never left the abode of science. However, this true ruler, which is science, is continually changing capitals. Sometimes it has moved from East to West, and other

times from West to East. More than this if we study the riches of the world we learn that wealth is the result of commerce, industry, and agriculture. Agriculture is achieved only with agricultural science, botanical chemistry, and geometry. Industry is produced only with physics, chemistry, mechanics, geometry, and mathematics; and commerce is based on agriculture and industry.

Thus it is evident that all wealth and riches are the result of science. There are no riches in the world without science, and there is no wealth in the world other than science. In sum, the whole world of humanity is an industrial world, meaning that the world is a world of science. If science were removed from the human sphere, no man would continue to remain in the world.

سید جمال الدین افغانی سائنس و فلسفہ سے بے پناہ متاثر تھے، وہ سائنس و فلسفے کی خلاقی کا اعلان کرتے ہوئے مزید بتاتے ہیں کہ:

The Science that has the position of a comprehensive soul and the rank of a preserving force is the science of falsafa or philosophy, because its subject is universal. It is philosophy that shows man human prerequisites. It shows the science what is necessary. It employs each of the science in its proper place.

If a community did not have philosophy, and all the individuals of that community were learned in the sciences with particular subject, those sciences could not last in that community for a century, that is a hundred years. That community without the spirit of philosophy could not deduce conclusions from these

sciences.

افغانی نے فلسفے پر زور دیا لیکن ان کے فکر و فلسفے میں مغربی فلسفے پر کوئی نقد نہیں ملتا وہ قومیت کے نظریے کے علمبردار تھے جو خالصتاً مغربی فلسفہ تھا جو عیسائی ریاست کو پارہ پارہ کر کے قومی ریاستوں میں تقسیم کرنے کا باعث بنا۔

شیخ محمد عبدہ کا نقطہ نظر بھی مادیت پر ارتکاز کرتا ہے۔

شیخ عبدہ فلسفہ مغرب سے قطعاً ناواقف تھے۔ انگریزی نہیں جانتے تھے، آخری عمر میں فرانسیسی زبان سیکھ لی تھی اور فرانسیسی زبان میں کتابیں پڑھنے لگے تھے۔ پروفیسر ہارٹن کے مطابق انھوں نے منطق یا فلسفے کے کسی حصے پر باضابطہ سائنسی طریقے سے بحث نہیں کی ہے وہ فلسفے سے نفرت کرتے تھے۔ شیخ عبدہ زوال کا حل پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں:

اسلام عقل کا مذہب:

اسلام بدرجہ اولیٰ عقل کا مذہب ہے، قرآن نے عقل کو اولین اہمیت کا مقام عطا کیا ہے۔ ایمان کا عقیدہ عقل پر مبنی ہے لہٰذا اسلام میں عقل کی فوقیت و برتری بالکل واضح ہے۔ جب کلام الٰہی کے لفظی معنی اور تقاضائے عقل کے درمیان اختلاف ہو تو عقل کے فیصلے کو مرجح قرار دیا جائے [لہٰذا وہ تقلید کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ تقلید دوسروں کی سند پر کسی عقیدے کو تسلیم کرنے کا نام ہے] اگر ہم نے عقل کا دامن تھام لیا تو ہمیں یقین ہے کہ ہم اپنے دین کا احیاء کر سکیں گے اور یہ دین "دین عقل" بن جائے گا...... اسلام نے عقل کی بادشاہی کو بحال کر دیا ہے انسان مومن اسی وقت بنتا ہے جب اپنے مذہب کو عقل سے سمجھے۔ غور و فکر کے بغیر عمل کرنے والا مومن نہیں کہلا سکتا۔ رسول کا مقصد بعثت کا ایک حصہ یہ تھا کہ انسانوں کو بتا دیا جائے کہ کائنات میں جو کچھ بھی ان کی آنکھوں کے سامنے ہے وہ اللہ نے ان کے سپرد کر دیا ہے اور اس کے فہم اور استفادے کی قوت عطا کر دی ہے تاکہ عقل اپنے طبعی راستے پر گامزن ہو کر اشیاء کی اصلی کیفیت اور قوانین قدرت کا انکشاف کر سکے۔ لہٰذا مذہب اور سائنس کے درمیان لازماً کوئی تصادم نہیں۔ دونوں عقل پر مبنی ہیں، مذہب سائنس کی دستگیری کرے گا اور یہ دونوں انسان کے عقل و ادراک اور قلب کی اصلاح کرنے میں ایک دوسرے کے مدد و معاون ہوں گے۔ مغربی قوموں کی دولت و قوت کا راز صرف یہ ہے کہ انھوں نے تعلیم اور علوم کو ترقی دی۔ اس لیے ہمارا بھی فرض اولین یہ ہے کہ اپنے ملک میں ان علوم کو پھیلانے میں سعی و جہد کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں۔

اگر مسلمانوں کے کردار دین کے ضبط و نظم کے ماتحت آجائیں تو وہ تحصیل علوم میں اہل یورپ کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور تہذیب میں ان کے مساوی ہو سکتے ہیں۔

قرآن میں مظاہرِ قدرت کے حوالے اکثر آتے ہیں۔ اس لیے مفتی محمد عبدہٗ جب کبھی ان آیات کی تفسیر کرتے ہیں برابر مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ ان پر علومِ طبیعی کی تحصیل فرض ہے۔

اللہ تعالیٰ کا عرفان جدلی معقولات سے نہیں بلکہ مطالعۂ فطرت ہی سے ممکن ہے، آخر میں لکھتے ہیں کہ ''اللہ تعالیٰ نے دو کتابیں نازل کی ہیں۔ ایک ''مخلوق کتاب'' ہے جس کو ''فطرت'' کہتے ہیں۔ دوسری الہامی جو ''قرآن حکیم'' ہے۔ [سرسید نے بھی نقطۂ نظر کلامِ الٰہی Word of God، اور کائنات Work of God کی اصطلاحات کے ذریعہ بیان کیا ہے] قرآن ہماری رہنمائی کرتا ہے کہ جو ذہانت ہمیں ودیعت کی گئی ہے اس کی مدد سے فطرت کی تحقیق کریں جو اطاعت کرے گا وہ فلاح پائے گا اور جو روگردانی کرے گا تباہ ہو جائے گا۔ [گولڈ زیہر نے اپنی کتاب Koranouslegung کے صفحہ ۳۵۵ پر لکھا ہے۔ ''محمد عبدہٗ کا ذہن ان خیالات سے از اول تا آخر شرابور رہے جو انھوں نے قیامِ یورپ کے زمانے میں اخذ کیے اور بعد میں کتابوں سے حاصل کیے] علومِ طبیعی کے مطالعہ میں ٹیکنیکل علوم کی تکمیل پر زور دیتے ہوئے عبدہٗ کہتے ہیں کہ مسلمان قوم میں اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے جنگ کرنے کی قابلیت بھی حاصل کر سکیں۔ چنانچہ سورہ ۴۳، آیت ۲۰۰ کے سلسلے میں مفتی محمد عبدہٗ سورہ ۸، آیات ۵۸ تا ۶۰ سے تطبیق کرتے ہیں۔ وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ .... وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ''۔ ان آیات سے وہ اس اصول کا استنباط کرتے ہیں کہ کفار کے ساتھ انہی وسائل سے جنگ کرنی چاہیے جن سے وہ اسلام کے خلاف برسرِ پیکار ہوتے ہیں یعنی ہمارے زمانے میں ضروری ہے کہ ہم توپوں، بندوقوں، جنگی جہازوں، ہوائی جہازوں اور دوسرے آلاتِ حرب کی تیاری میں ان کا مقابلہ کریں۔ اس سے لازم آیا کہ مسلمانوں پر طبیعی، اور ٹیکنیکل علوم میں مہارت پیدا کرنا فرضِ عین ہے کیوں کہ اسی ذریعے سے فوجی تیاری مکمل ہو سکتی ہے۔ [شیخ عبدہٗ زندہ ہوتے تو انھیں معلوم ہوتا کہ مغربی علوم حاصل کرنے کے لیے مغرب کی درس گاہوں میں جانے والے مسلمانوں کو اکثر حساس نوعیت کے علوم میں داخلے نہیں دیے جاتے مثلاً نیوکلیئر فزکس، جینیٹکل انجینئرنگ وغیرہ، اس صورت میں مغرب سے مقابلہ کیسے ممکن ہوگا؟ مغرب مسلمانوں کو وہ ٹیکنالوجی دیتا ہے جو اس کے لیے ۲۵ سال پرانی ہو جاتی ہے۔] کیا مغرب کا مقابلہ اس کے ہتھیاروں کے بغیر نہیں ہو سکتا، اگر نہیں ہو سکتا تو کیا مغرب اتنا سادہ ہے کہ وہ آپ کو وہی ہتھیار اور علوم سکھا دے جس کے ذریعے آپ اس کے خلاف جنگ کر سکیں، ان کے ذہن میں وہ حکمتِ عملی نہیں کہ تاتاریوں سے شکست کھانے کے بعد مسلمانوں نے انھیں کیسے شکست دی؟ تاتاریوں کے پاس تو وہی ہتھیار تھے جو مسلمانوں کے پاس تھے پھر شکست کیوں ہو گئی۔ پھر یہ شکست بغیر سائنس، ترقی اور جنگ کے فتح میں کیسے بدل گئی؟] [الاسلام والنصرانیہ صفحہ ۳۹ Beritrage پندرہویں جلد ۱۰۵]

عبدہٗ کا دعویٰ یہ تھا کہ پہاڑ کرۂ ارض کی بنیاد ہیں۔ اسے ٹھوس بناتے ہیں اور اس کے اندرونی سیال مواد کو باہر نکلنے سے روکتے ہیں۔ سمندر جہنم کو ڈھانکے ہوئے ہے چنانچہ سائنسی تحقیقات سے یہ ظاہر ہے اور آتش فشاں پہاڑوں کا پھٹنا اس کی تصدیق کرتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ علامہ کی یہ رائے ہے کہ ''جن'' زندہ اجسام ہیں جو نظر نہیں آتے۔ ''المنار'' نے متعدد بار لکھا ہے کہ آج کل جن نظر نہ آنے والے زندہ اجسام کو جراثیم یا مائیکروب کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے وہ بھی جنات ہی کی نوع سے ہوں۔ بہر حال ہم مسلمان خوش قسمت ہیں کہ ہمیں سائنس سے اختلاف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہم مجبور ہیں کہ علم طب نے بعض روایتی غلط فہمیوں کی جو تصحیح کی ہے اس کو نہ مانیں۔ قرآن کی حیثیت اس قدر بلند ہے کہ وہ سائنس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

مفتی محمد عبدہٗ نسل انسانی کی ابتداء کے متعلق قرآن کے بیان کی تعبیر کرتے ہوئے ڈارون (Darwin) کے خیالات کی تائید کرتے ہیں۔ وہ قرآن میں ''تنازع للبقاء'' اور ''بقائے صلح'' کے اصولوں کی گنجائش بھی نکال لیتے ہیں۔

''جو لوگ اسلام کی قدیم الٰہیات سے واقف ہیں وہ تسلیم کریں گے کہ ان الٰہیات میں قوانین فطرت کو سائنسی اور علمی معنوں میں کوئی مقام حاصل نہیں کیوں کہ اس میں عقیدے کی صورت یہ ہے کہ کامل و قطعی اقتدار ارادہ الٰہی کو حاصل ہے وہی تمام وجود، تمام واقعات، تمام اشیائے موجودہ کی دیکھ بھال، اور مسلسل تخلیق کا سب سے بڑا سرچشمہ اور علت العلل ہے''۔ مفتی عبدہٗ اسی نقطۂ نظر پر ایمان رکھتے ہوئے مغربی تصور فطرت اور قانون فطرت کو ''سنت اللہ'' سے تعبیر کرتے ہیں جب کہ ریخ گبوں کی تحقیقات کا حاصل یہ ہے کہ مغرب میں لفظ فطرت جن معنوں میں استعمال ہوتا ہے مشرق کی کوئی زبان اس لفظ کا ترجمہ نہیں کر سکتی۔

مفتی عبدہٗ سنت اللہ سے جو قرآن میں بار بار آیا ہے ''قانون فطرت'' ہی مراد لیتے ہیں۔ [واضح رہے کہ سر سید احمد خان بھی مغربی قانون اور تصور فطرت سے مکمل ناواقفیت کے باوجود اس کی اسلام کاری کرتے رہے اور اپنے آپ کو نیچری کہلانے لگے]۔

جو لوگ قوانین الٰہی کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ تمام اقوام میں وسیع ترین اقتدار کے مالک بن جاتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کسی قوم کو قوت و اقتدار اور دولت اور امن کی نعمتوں سے محروم نہیں کرتا۔ جب تک انھوں نے اپنے ذہنی علم اور اپنے فکر و مشاہدہ کی حالت کو خود نہیں بدلا اور سابقہ قوموں کے حشر کو مدنظر نہ رکھا۔

مسلمان دوسری قوموں کا شکار محض اس لیے ہو گئے کہ انھوں نے قرآن کی ہدایت کو نہ مانا اور ان

قوانین کا مطالعہ نہ کیا جن کا راستہ قرآن نے بتایا تھا۔

سولہویں صدی میں یورپ کے اندر تحقیق علمی کا جو ذوق پیدا ہوا وہ اسلام ہی کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اس عظیم الشان کتاب (قرآن) کا نور شرق و مغرب میں جہاں کہیں بھی گیا علوم اس کے پیچھے پیچھے پہنچ گئے۔ یہ نور ایک دفعہ پھر اپنی پوری شان سے جلوہ گر ہوگا۔ یہ کتاب مبین غلطی اور غلط روی کے پردے چاک کردے گی۔ مسلمانوں کے قلوب میں پھر ہمیشہ کے لیے اپنا مقام حاصل کرے گی اور علم اس کے پیچھے پیچھے داخل ہوگا کیونکہ علم اس کا سچا دوست ہے جو اسی کی رفاقت پسند کرتا ہے اور اسی پر کامل اعتماد و انحصار رکھتا ہے۔[رسالہ الاسلام والنصرانیہ]

کرامت علی جونپوری، عبدہٗ اور سرسید کے جدیدیت پسندانہ نقطۂ نظر کو چراغ علی نے نہایت عالمانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ چراغ علی انگریزی، فرانسیسی، المانوی، عربی اور فارسی زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

فطری علم دین کے ذریعے ترقی:

"قرآن فطرت اور قوانین فطرت کے متعلق حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے اور ایک فطری علم دین کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے اس لیے ممتاز ہے کہ اس نے چند ذہنی و دماغی تربیتوں کی نشوونما کی مثلاً سوانحی لغات کی محتاط تحقیق و تدوین، مذہبی روایات کے مطالعہ کے لیے معقول .... کے اصول (درایت) جس سے مذہبی روایت کا مطالعہ ہو سکے اور ایک عالمانہ نتیجہ جس نے یونانی سائنس کی نئی تشریح کی اور یورپ کو ایسا جدلیاتی طریقہ کار پیش کیا جس پر موجودہ یورپی تہذیب کا دارومدار ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی اس طریقہ کار کو کٹر روایت پرستی نے بے جان و بے اثر کردیا"

یہی نقطۂ نظر علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامی The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam میں لفظوں کے رد و بدل کے ساتھ اور ایک فلسفیانہ آہنگ کے ساتھ سامنے آتا ہے۔

سائنس اور مذہب میں کوئی فرق نہیں:

"موجودہ دور میں اسلام کے علم الکلام کی بنیاد بھی جدید تجرباتی علوم کی دریافتوں پر استوار ہونی چاہیے اس لیے کہ ان کے نتائج قرآنی افشائے حقیقت سے ہم آہنگ ہیں، چنانچہ دین کا سائنٹفک علم موجودہ دور کے مسلمانوں کے اعتقاد کو پختہ اور راسخ بنا دے گا" کلاسیکی فزکس نے خود اپنے اساسی مفروضوں پر تنقید کرنا سیکھ لیا ہے۔ اس کے نتیجے میں مادیت کی وہ قسم جس پر شروع میں اس کی بنیاد کو استوار کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا تیزی سے

غائب ہوتی جاری ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس اپنی اس باہمی مطابقت کو دریافت کر لیں گے جس کا اب تک تصور بھی نہیں کیا جا سکتا"۔ خطبات میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

''دونوں [مذہب و سائنس] ٹھوس تجربے سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ دونوں کا نقطۂ آغاز تجربہ کا ایک ہی مواد ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریقہ کار استعمال کرتے ہیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں، دونوں کا مقصد حقیقت نمائی تک پہنچنا ہے۔ در حقیقت مذہب ان اسباب کی بناء پر جو میں نے اوپر بیان کیے ہیں، سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لیے بے تاب ہے۔

کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے۔ انسانی زندگی کے مظاہر جو حیات اور شعور میں حقیقت کے روحانی پہلو کو واضح کرتے ہیں جدید سائنس اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ [مغرب میں سائنس کے فروغ اور عروج نے مذہب کی بازیافت میں کیا کردار ادا کیا ہے؟ اور روحانیت کے لیے اس کا کیا کردار ہے وہ سب کے سامنے ہے]۔

مادیت پرستی اس نقطۂ نظر کی بلیغ اور نہایت واضح ترجمانی غلام احمد پرویز کے افکار میں ملتی ہے۔

Poverty is the punishment of God (XVI: 112) and is deserved by those who ignore science and fail to exploit the bounties of nature. The real knowledge is knowledge of science and therefore the real ulema are scientists; religious scholars have only usurped this honorable title for personal aggrandisement. The Quran has offered a definition of true knowledge. It says: "And pursue not that of which thou hast no knowledge; for every act of hearing, or of seeing, or of sensing will be enquired into." (XVII:36) The Quran, establishes three responsibilities for men: hearing, seeing, and sensing through the agency of mind. Consequently, real knowledge is based on empirically verifiable observation, this in contemporary parlance is called science. Theoretical abstractions, fondly engaged in by

ulema, are not empirically verifiable, and cannot be classified as real knowledge. The Quran has indicated the role of real ulema. The Quran has used the word ulema twice in the text. First (XXVI) and secondly in (XXXV). In the latter (XXXV: 27-28) the Quran says: "Seest thou not that God sends down rain from the sky? With it we then bring out produce of various colors. And in the mountains are tracts white and red of various shades of color and black intense in hue. And so among men and crawling creatures and cattle, are they not of various colors. Those truly fear God, among his servants, who have knowledge (ulema)." Fearing God means appreciating God's works through the physical sciences and this can be achieved only by those who explore nature through empirical observations. Therefore, a true alim (scholar) is not a theoretical hair-splitter, but a scientist who observes and therefore can analyze and harness the forces of nature. The majority of contemporary ulema, dedicated to creating disruption in the name of Allah: With this in mind Parwez asked the Government of Pakistan to stop paying salaries to Imams and khatibs of mosques and thus annually save Rs. 60 crorers (Rs. 600.000,000) in order to spread scientific education among the Pakistani youth.[ترجمہ طلوع اسلام لاہور جولائی ۱۹۹۹ء۔۲۷]

یہ مسئلہ صرف غلام احمد پرویز کی جدیدیت کا نہیں ہے بلکہ راسخ العقیدہ مفکرین یوسف القرضاوی اور محمد الغزالی اور مصر میں ان کے مکتب فکر "وسطانیہ" اور ان کے حامیوں کی سیاسی جماعت "حزب وسطانیہ" کا بھی موقف یہی ہے اس موقف کی ترجمانی ہارورڈ سے شائع ہونے والی کتاب Islam Without Fear میں کی گئی ہے۔

Yet they also strive with openness and flexibility to interpret the Islamic heritage in ways responsive to a new time in human history, when "the barriers between peoples are falling and distances are shrinking." They welcome the opportunities of the global age. They seek in their work to make the Islamic renewal part of this new era, seeing it as a time of great promise. "When states, peoples, and cultures around the world are searching for common intellectual ground and shared interests and seeking civilizational rapprochement and cultural cooperation for the sake of values like justice, peace, freedom, and respect for human rights." [Baker, Islam Without Fear Harward University 2004]

Baker کے خیال میں:

The new Islamists of Egypt put forward a vision that relies on a rational interpretation of both the sacred texts, the Quran and the Sunnah, and also fiqh. They regard the prospect of progress for the peoples of the Arab Islamic world as linked integrally to both an understanding of Islamic ideas, spirit, and way of life, and a clear, rational knowledge of the modern world and the prerequisites for survival and success within it. A hallmark of this intellectual school is belief in Islam as a civilization that entails commitment to constructive social action. The New Islamists feel strongly that it is the duty of all Islamist leaders, thinkers and activists to face the challenge of progress with creative solutions that embody Islamic values and principles. They insist that moderate approaches to the problems

challenging contemporary Islamic societies do not necessitate the overthrow of existing institutions.

This New Islamist leadership believes that there is "a strong moderate heart" to the centrist Islamic movement.

یوسف قرضاوی اس موقف کو نیا وہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں:

Cairo, Baghdad, Cordoba provided enlightenment for the entire world. Islam had proven itself to be a vehicle, that brought science and enlightenment to the world. For us science is religion and religion is science. In Islam there was never a conflict between science and faith.

اس نقطۂ نظر کی ایک انتہا پسندانہ شکل مشہور مارکسی راسخ العقیدہ شیعہ مسلمان مفکر علامہ شریعتی کا وہ مقالہ ہے جو "مستقبل کی تاریخ پر ایک نظر" کے نام سے شائع ہوا جس میں حق و صداقت کا منہاج سائنس کی قبولیت کو گردانا گیا "جو مذہب سائنسی معیار سے پست ہے، تعلیم یافتہ شہبازوں کے لیے وہ ایک مردہ شکار ہے اور وہ مذہب جو سائنس سے برتر و بالا ہے کہ جسے سائنس کی بلندیاں نہ پاسکیں وہ آج کی دنیا کے بڑے بڑے مفکروں کا ہے۔ بہت عجیب اور فکر انگیز" اتفاق ہے کہ میکس پلانک، کیرل، آئنس اسٹائن کی تحریروں میں جابجا قرآنی الفاظ یا قرآن فہمی سے حاصل شدہ تعبیریں ملتی ہیں۔ بحرانوں کے ذریعے انھوں نے لا الاہیت کا دور دیکھا ہے پھر وہ ریاضت کی منزل پر پہنچے۔ دنیا میں نئے دور کی آمد آمد ہے اس میں ایسے مذہب کی حکمرانی ہوگی جو سائنس سے بہتر و برتر ہوگا اور سائنس جس کی برتری کو تسلیم کرے گی وہ مذہب اسلام اور قرآن ہوگا" [بے چارہ مذہب اسی وقت برتر ہوگا جب سائنس اس کی برتری کو تسلیم کرے گی]

کرامت علی جونپوری، سید جمال الدین افغانی، عبدہٗ، وسطانیہ مکتب فکر مصر، چراغ علی، علامہ اقبال، علی شریعتی کے ان ارشادات کو اب سرسید کے نقطۂ نظر کی روشنی میں دیکھیے تو جدیدیت پسند مفکرین کی فکری لغزشیں خود بخود عیاں ہوجائیں گی۔

"سرسید نے نیچر کی اصطلاح سے وہی مفہوم لیا جا انیسویں صدی کے سائنس داں کہتے ہیں یعنی ایک ایسا جامع نظام عالم جو میکانیات اور طبیعیات کے کچھ قوانین کا پابند ہے اور غیر معترانہ طور پر رویے اور کردار کی یکسانی کے وصف سے متصف ہے جس میں استثناء کی کوئی گنجائش نہیں۔ [سرسید فطرت کے خالص الہیاتی تصور کی

بنیاد مکمل طور پر غیر الہیاتی تشریح پر رکھ رہے ہیں جو ان کے عہد میں رائج تھی جب کہ ہر عہد کا اپنا منہاج علم ہوتا ہے جو ارتقاء و تغیر کے ساتھ بدل جاتا ہے۔ لہٰذا قرآن کی سائنسی تشریح سائنس کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ہر دو چار دس برس کے بعد مسلسل اور مکمل تبدیلی و تغیر کے عمل سے گزرتی رہے گی اس کی مثال طنطاوی کی سائنسی تفسیر قرآن ہے جو رد کر دی گئی لیکن قرآن کی تشریح سنت کی روشنی میں تغیر و تبدل سے محفوظ اور مامون رہتی ہے۔ قرآن کتاب سائنس نہیں جو مشاہدات اور تجربات کے نتائج تبدیل ہو جانے پر تبدیل ہو جاتی ہے اس کی تشریح سنت اور اقوال رسولؐ اور جماعت صحابہ کے تعامل کی روشنی میں کی جاتی ہے لیکن سرسید قرآن کی تشریح، سیماب صفت سائنسی قوانین کی روشنی میں کرنا چاہتے ہیں جن کی بے یقینی پر سائنس کو مکمل یقین ہے]

سرسید کے خیال میں انسانی معاشرے میں وحی اور ادراک و شعور یکساں ہیں۔ ادراک و شعور انسان کے سائنسی تجسس کے لیے فطری الہامی حس کا کام انجام دیتا ہے .... تاریخ کی رفتار کے ساتھ الہامی تجلیاں ذہن انسانی پر واضح تمثالوں کے ساتھ منقش ہو جاتی ہیں۔

اس استدلال کی ایک اور تصویر اس بیان میں دیکھی جا سکتی ہے۔

''تمام مغربی سائنسی علوم کا سرچشمہ قرآن ہے اور مغرب نے یہ تمام علوم قرآن کریم اور مسلمانوں سے اخذ کیے ہیں۔ قرآن کی آیات ان علوم کی عقدہ کشائی کرتے ہیں۔ ان آیات نے طبعیات، کیمیا، ارثیات، حفریات، بشریات، فلکیات، حیاتیات، نباتیات، جمادات، جمالیات، جیسے علوم کی طرف مسلمانوں کو راغب کیا اور انھیں زمانے کا امام بنا دیا۔ مسلمان اپنے دور عروج میں یونانی، ہندی، رومی اور ایرانی تہذیب و علوم سے مغلوب نہیں ہوئے بلکہ قرآن کی رہنمائی میں وہ ان علوم پر دسترس حاصل کر کے ان تمام تہذیبوں و تمدن اور اقوام پر غالب ہو گئے۔ یورپ نے الجبرا کا علم موسیٰ الخوارزمی کی کتاب ''الجبر والمقابلہ'' سے حاصل کیا۔ عالم اسلام کے تمام مسلمان سائنس دانوں کو قرآن کے ذریعے سائنسی علوم کی معرفت نصیب ہوئی اور ملت اسلامیہ کے کونے کونے میں سائنس دانوں کی فوج پیدا ہوتی چلی گئی۔ ابوالعباس فرغانی، ابوریحان البیرونی، لسان الدین الخطیب، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل سب قرآنی تجلیات سے فیض پانے والے سائنس داں و مفکرین ہیں''۔

Modren Approach to Islam 1963 (Lodnon) کے مصنف آصف علی اصغر فیضی اسی نقطۂ نظر کا اظہار دوسرے اسلوب میں کرتے ہیں۔

What was the rule of law laid down by the Prophet? Koran or Tradition, word or act or tacit approval, is there good evidence to substantiate the claim - the Prophet did so, as a

matter of principle, and as matter of practice or usage or custom, and not merely as a stray action, unrelated to any other act? What is the true meaning of certain words and expressions, the significance whereof as explained by later authorities does not seem to be scientific or logical?

Wherever the ancient scriptures of traditions speak of natural phenomena or scientific facts, their dogmatic character should be open to question. The passages should be interpreted and accepted, modified or rejected, in terms of modern science, including anthropology, biology, physics, mathematics, chemistry and medicine. The concepts of the world, time and the universe have changed radically since the days of Copernicus. Islam must take heed of these changes and scientific incongruities should be removed from the fabric of religion.

جدیدیت پسند مفکر سائنس کی تاریخ اور فلسفہ سے ناواقف ہیں وہ سائنس کے در پر سجدہ ریزی کرتے ہوئے یہ بھول جاتے ہیں کہ ارسطو سے لے کر گیلیلیو پھر کوپرنیکس اور نیوٹن و آئن اسٹائن تک سائنس کتنے نظریات بدل چکی ہے مادے اور جوہر کی بحث میں سائنس دان کیا کچھ کہہ چکے ہیں کوئی سائنسی نظریہ حتمی و آخری نہیں ہے لیکن یہ نادان قرآن جیسی ابدی و حتمی کلام کو سائنس جیسی عارضی، وقتی اور بدلتی ہوئی شے کے معیار پر پرکھ رہے ہیں۔

اسی نقطۂ نظر کو نگار کے مدیر اور ممتاز دانشور اور عالم علامہ نیاز فتح پوری[۱۸۷۷ء۔۱۹۶۶ء] ایک نئے اسلوب میں پیش کرتے ہیں۔

قرآن خدا کا کلام نہیں:

عام مسلمانوں اور مولویوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن اپنے الفاظ اور اپنی ترتیب کے لحاظ سے مکمل طور پر پہلے لوح محفوظ میں منقوش و موجود تھا اور فرشتہ (جبرئیل) یہی محفوظ و منقوش کلام رسول اللہ کو آ کر سناتا تھا اور رسول اللہ انہی آسمانی الفاظ کو دہرا دیتے تھے، حد درجہ مضحکہ خیز ہے اگر قرآن کی زبان عربی نہ ہوتی بلکہ کوئی نئی زبان ہوتی تو بھی خیر کچھ کہا جا سکتا تھا لیکن جب کہ وہ اسی زبان میں نازل ہوئی جو عام طور پر عرب میں رائج تھی تو اس کے الفاظ کو

کیونکر خدائی الفاظ کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال قرآن کو خدا کا کلام اس حیثیت سے تسلیم کرنا کہ اس کا ایک ایک لفظ خدا کا بتایا ہوا ہے اور خود رسولؐ کے عقل و دماغ کو اس سے کوئی تعلق نہ تھا، خدا کو اس کے منصب سے گرا کر انسان کی حد تک کھینچ لاتا ہے اور رسول کو سطح انسانیت سے بھی نیچے گرا دیتا ہے۔[من و یزداں، حصہ اول، ص:۵۵۲]

''کلام مجید کو نہ میں کلام خداوندی سمجھتا ہوں اور نہ الہام ربانی بلکہ ایک انسان کا کلام جانتا ہوں اور اس مسئلہ پر میں اس سے قبل کئی بار مفصل گفتگو کر چکا ہوں''۔[من و یزداں، ص:۴۵۴]

''ہر چند خدا کے اس جدید تصور سے انبیاء و رسل، مصاحف مقدسہ، حیات بعد الموت، دوزخ و جنت، ملائکہ و شیاطین، حشر و نشر، عذاب و ثواب ختم ہو جائیں گے یا ان کی کوئی توجیہہ کرنا ہوگی۔ لیکن اس کا کوئی علاج نہیں ہم کو ان مروجہ عقائد اور خدا دونوں میں سے ایک کو لینا ہے اور غالباً یہ زیادہ آسان ہوگا کہ خدا کے مقابلے میں معتقدات کو پس پشت ڈال دیا جائے''۔(من و یزداں، ص:۴۹۴)

''خدا کو آگ برساتے ہوئے، خون اور پیپ پلاتے ہوئے، آتشیں کوڑوں سے سزا دیتے ہوئے بہت زمانہ ہو چکا ہے، اب ضروری ہے کہ وہ صرف زخموں پر مرہم رکھے اور بجائے کسی خاص قوم پر لطف کرنے کے وہ تمام بنی نوع انسان کو اپنا ہی بندہ سمجھے اور نجات کا دروازہ سب کے لیے بغیر کسی شرط کے کھول دے لیکن مشکل یہ ہے کہ جب تک مذاہب کا عقائدی اختلاف دور نہ ہو۔ خدا کا کوئی ایسا کائناتی تصور قائم ہی نہیں ہو سکتا اور اگر کوئی شخص اختلاف عقائد کو مہمل قرار دیتا ہے تو اسے ملحد و کافر قرار دیا جاتا ہے اس لیے میری رائے میں خدا کی خدائی اگر صحیح معنی میں قائم ہو سکتی ہے تو اس کی توقع ہم کو صرف کافروں اور ملحدوں ہی سے کرنا چاہیے''۔(حوالہ ایضاً، ص:۵۳۸)

خواجہ الطاف حسین حالی جدیدیت کو زیادہ آسان طریقے سے پیش کرتے ہیں۔

جس طرح دنیا کی بہبودی کا مدار مقتضائے وقت کی موافقت پر ہے اسی طرح دین کی کامیابی بھی اسی پر موقوف ہے۔ کتاب مقدس میں خدا تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بڑی تعریف اس بات پر کی ہے کہ وہ مصریوں کے تمام علوم میں کامل تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبوت جیسا جلیل القدر منصب بھی اسی شخص کو عطا ہوتا ہے جس میں زمانہ حال کے حسب حال ہونے کی پوری پوری قابلیت ہوتی ہے۔[یعنی حالی نے رسالت اور روحی کو بھی زمانے کی پیروی کے تابع کر دیا۔]

حالی لکھتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت اسلام میں جو کامیابی حاصل ہوئی ''اس کا بڑا ذریعہ عبارات قرآنی کی حلاوت اور ملاحت تھی جس کا مدار بالکل مقتضائے وقت کی موافقت پر تھا''۔

سچ یہ ہے کہ آیت ''کل یوم ہو فی شان'' کے معنی ایسے ہی ملکوں میں جا کر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف

المخلوقات اور خلیفۃ الرحمٰن ہو تا وہیں جا کر ثابت ہوتا ہے۔ [مراد برطانیہ اور یورپ سے ہے]

علامہ عنایت اللہ مشرقی: [۱۸۸۸ء۔۱۹۶۳ء]، اسی نقطۂ نظر کو زیادہ جدید انداز سے بیان کرتے ہیں۔ تذکرہ، قول فیصل، مولوی کا غلط مذہب اور اشارات آپ کی تصانیف ہیں۔ علامہ مشرقی نے ۱۹۳۱ء میں خاکسار تحریک کی بنا ڈالی اور ایک ہفتہ وار پرچہ "الاصلاح" جاری کیا۔

''تعجب ہے کہ مذہب کی طرف اس عام میلان کے باوجود ابتدائے آفرینش سے آج تک یہ قطعی فیصلہ نہ ہو سکا کہ کون سا مذہب سچا ہے؟ کون سا شارع کائنات اللہ تعالیٰ کے منشاء کے عین مطابق ہے؟ مذہب کی سچائی کا معیار کیا ہے؟ نہیں بلکہ خود مذہب کیا شئے ہے؟ اور اس کا مقصد بالذات حقیقیہ کیا ہے؟ خود خدا کی ہستی اور اس کے صحیح منشا کے متعلق آج تک کوئی حتمی اور متفق علیہ دلیل نہیں مل سکی''۔ [دیباچہ تذکرہ، قول فیصل، ص:۲]

''یہی انگریز تو وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں فرشتوں نے اپنے پروردگار سے جب وہ زمین پر اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ رکھتا تھا، یہ کہا تھا کہ "کیا تو ایسے شخص کو خلیفہ بناتا ہے جو اس زمین میں فساد اور خونریزی کرے گا، اور ہماری تو یہ حالت ہے کہ ہم تیری حمد وثناء کرتے ہیں اور تیری پاکی بیان کرتے ہیں" تو اللہ تعالیٰ نے ان انگریزوں کے آئندہ اعمال پر غور کرتے ہوئے فرشتوں کو جواب دیا تھا کہ "میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے" پھر اللہ تعالیٰ نے ان انگریزوں کو بہت سی چیزوں کے نام اور بہت سی چیزوں کی حقیقتیں دکھا دیں اور پھر ان چیزوں کے استعمال پر قدرت دی اور اللہ کے فرشتے "سلام علیکم خوش رہو اس زمین پر اور اچھی زندگی بسر کرو تم" [واضح رہے کہ یہ سورہ زمر (۳۹۔۷۳) کی ایک آیت کا ترجمہ ہے کہ جب قیامت کے دن لوگوں کا حساب کتاب ہو چکے گا تو متقین کو قافلہ کی صورت میں جنت کی طرف لے جایا جائے گا تو فرشتے ان سے کہیں گے کہ "تم پر سلامتی ہو اور تم خوش رہو، جنت کے دروازوں سے ہمیشہ کے لیے اس میں داخل ہو جاؤ" مشرقی صاحب نے اس آیت کا مطلب کہاں سے کہاں ملایا ہے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔] کہتے ہوئے ہر دروازے سے داخل ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تم انگریزوں کو راحت و آرام دے۔ آباد رہو تم قیامت تک''۔ [تذکرہ، ص:۴۷، عربی ایڈیشن]

''میں اپنے نفس کے لیے شب و روز ظلم کرتا رہتا ہوں اور صبح و شام اپنی تنخواہ کے لیے انگریز کی پرستش کرتا رہا ہوں اور اپنے رب کی عبادت نہیں کرتا تاکہ وہ مجھے اپنی طرف سے روزی عطا فرمائے اور میں دن بدن قرآن کی تکذیب کرتا رہتا ہوں اور میں توحید پر مداومت کی طاقت نہیں رکھتا، بلکہ اپنے نفس کے لیے مکر پر مکر کیے جاتا ہوں اور بڑی سرعت سے بار بار شرک میں مبتلا ہو رہا ہوں، سو تم مجھے نہ دیکھو جو کچھ میں کہتا ہوں اسے دیکھو''۔

[تذکرہ، ص:۱۴۱۔ عربی ایڈیشن]

جدیدیت پسند نقطۂ نظر کی نہایت واضح اور صاف صاف لفظوں میں ترجمانی ڈاکٹر غلام جیلانی برق

کے یہاں ملتی ہے۔

"ملا سے میرا نزاع اس بات پر ہے کہ وہ حدیث کو آگے لا کر بے شمار ظواہر کو جزو اسلام بنانا چاہتا ہے اور میں قرآن کو پیش کر کے ملت کو ان ملائی قیود سے آزاد کرانا چاہتا ہوں" [دو اسلام، ص ۱۱۴]

اللہ تعالیٰ نے امنوا باللہ والیوم الآخر کو قبول اعمال کی بنیادی شرط قرار دیا ہے، اس میں ایمان بالرسل شامل نہیں"۔[ایک اسلام، ص:۴۸]

دوسری اقوام کے انبیاء سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم مرتبہ ہیں۔ مثلاً موسیٰ وعیسیٰ، ابراہیم و محمد، رام و کرشن، کنفیوشس و زرتشت و بدھ علیہم السلام (ایک اسلام، ص:۴۵)

دوسری اقوام کے انبیاء پر ایمان لانا ان کے اسوہ ہائے حسنہ پر چلنا، ان کے مناقب بیان کرنا، انھیں ہر لحاظ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہم مرتبہ ثابت کرنا اور ان کی تعلیمات کو تعلیمات قرآن کہنا ہمارا کام تھا لیکن اسے کر رہے ہیں بعض غیر مسلم"۔[ایک اسلام، ص ۴۴]

"یہاں آپ کی آنکھوں کے سامنے اللہ کے تمام انعامات سے (انگریز) لطف اندوز ہو رہے ہیں۔ سلطنت اس کی علم اس کا، فضائیں اس کی، ہوائیں اس کی، باغ اس کے، نہریں اس کی، دانش اس کی، حکمت اس کی، اگر کل کو اللہ اس کی آخرت بھی سنوار دے تو آپ اس کا کیا بگاڑ سکتے ہیں"۔[ایک اسلام، ص:۴۶]

متقین کا مصدر ہے تقویٰ جس کے معنی ہیں حفاظت بچاؤ، ڈیفنس، یعنی متقی لوگ وہ ہیں جن کا ڈیفنس مضبوط ہو، جن کی سرحدیں مستحکم ہوں، جو مہیب عسکری طاقت کے مالک ہوں اور جن کا کردار اتنا بلند ہو کر ان پر کسی قسم کا حملہ نہ کیا جا سکے۔" [دو اسلام، ص:۲۶۲]

جدیدیت پسند مفکرین:

اس فکر کا نقطۂ آغاز جدیدیت پسندوں کے یہاں اسلامی تاریخ کا واحد حوالہ معتزلہ کے افکار ہیں جنھیں امت مسلمہ کے تمام مکاتب فکر نے مشترکہ طور پر مسترد کر دیا اور یہ فرقہ اس طرح مٹا کہ تاریخ میں صرف ان کی تین کتابیں باقی رہ گئیں، زمخشری کی کشاف اور جاحظ کی کتاب البیان والتبیین جو ادبی شہ پارہ ہے اور عبدالجبار المعتزلی ایک کتاب۔ تمام مستشرقین، جدیدیت پسند مفکرین اور راسخ العقیدہ دانشور جو مغرب کی دانش گاہوں سے پڑھ کر آئے ہیں معتزلہ کو مشترکہ طور پر اسلامی تاریخ کا ورثہ ثابت کرتے ہیں جب کہ اسلامی تاریخ میں معتزلہ ایک فراموش شدہ باب ہے۔ غلام احمد پرویز نے واضح طور پر جدیدیت پسندوں کی ترجمانی کی ہے۔

"اگر مسلک اعتزال باقی رہتا تو یہ جمود و تعطل جو آج مسلمانوں میں نظر آ رہا ہے وجود میں نہ آتا اور علم و فکر کی دنیا میں مسلمان آج ایسے مقام پر کھڑے ہوتے جہاں ان کا کوئی مقابل نہ ہوتا" (طلوع اسلام، ص:۳۰،

جولائی ۱۹۵۵ء) پرویز صاحب یہ نہیں بتاتے کہ معتزلہ پر زوال کیوں آیا؟

''وحی متلو اور غیر متلو، (مثلہ معہ) کا عقیدہ امام شافعیؒ نے وضع کیا تھا۔ (لیکن) جن لوگوں کے ذہن میں دین کا صحیح تصور اور دل میں قرآن مجید کے 'لا شریک لہ' ہونے کی عظمت تھی انھوں نے اس نئے عقیدے کی مخالفت کی اور کہا کہ دین میں سند اور رجحت صرف قرآن ہے۔ جیسا کہ قدامت پرست طبقہ کا قاعدہ ہے، انھوں نے ان لوگوں پر معتزلہ کا لیبل لگایا اور پھر ان کے خلاف اس قدر پروپیگنڈہ کیا کہ آج جو شخص عقل و فکر کی بات کرے اور اس کے دلائل کا جواب ان سے نہ بن پڑے، اس کے متعلق اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ وہ معتزلہ ہے''۔ (شاہکار رسالت: صفحہ ۵۰)

جدیدیت پسند عالم جناب اسلم جیراج پوری صاحب انگریزوں کے بجائے روسیوں کے مداح ہیں۔

''اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ میں سوویت روس میں اہل مذاہب اور مسلمانوں پر مظالم ہوتے ہیں لیکن جو لوگ قرآنی زاویہ نگاہ رکھتے ہیں وہ دیکھ رہے ہیں کہ عالم میں جو کچھ حرب و ضرب، شورش و انقلاب تغیر و تبدل ہو رہا ہے وہ سب تکمیل دین اور اتمام نور کے لیے ہو رہا ہے اور اسلام کے واسطے زمین تیار کی جارہی ہے کیونکہ انسانیت کو ایک نہ ایک دن ان حقائق ثابتہ پر پہنچنا لازمی ہے''۔ (نوادرات، ص: ۱۱۴)

جدیدیت پسند مفکرین کے اس فکری تانے بانے پر اسرار عالم کا تجزیہ پڑھیے:

یہی حال مولوی برکت اللہ، مولانا عبیداللہ سندھی اور حسرت موہانی کا تھا۔ ان میں کسی کے خلوص میں شبہہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن ایک طرف روس کے مارکسی انقلاب اور وہاں مسلمانوں پر ڈھائے جانے والے مظالم کی تاریخ دیکھیے اور دوسری طرف ان حضرات کے تجزیہ اور تجاویز کا جائزہ لیجیے۔ مثلاً جب کوئی ''شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک یعنی حزب ولی اللہ دہلوی کی اجمالی تاریخ کا مقدمہ'' از حضرت مولانا عبیداللہ سندھی کا مطالعہ کرتا ہے اور اشتراکیت، کارل مارکس، لینن، اور مصطفیٰ کمال پاشا کے بارے میں اپنے چوٹی کے اکابرین کے تجزیہ اور تبصرے پڑھتا ہے اور بطور خاص ''حزب ولی اللہ کا دوسرا دور اور حزب اللہ کا تیسرا دور'' کے عنوانات کے تحت کیے گئے تبصروں کو دیکھتا ہے تو اس کا جی سر پیٹ لینے کو چاہتا ہے۔ وہ بے اختیار بارگاہ رب العزت میں سجدہ ریز ہو جاتا ہے کہ اللہ نے ہم پر واقعی رحم کیا۔ العیاذ باللہ اگر فی الواقع ان تجویزوں پر برصغیر میں امت عمل پیرا ہو جاتی تو آج یہ رہا سہا اسلام بھی نصیب نہ ہوتا۔

مطالعہ، مشاہدہ، تجزیہ اور تبصرہ کا 'نقطۂ کمال' تو وہ عبارت ہے جسے مولانا عبداللہ لغاری نے مولانا عبیداللہ سندھی کے سفرنامہ روس میں نقل فرمایا ہے:

''یہ وہ کلیہ قاعدہ ہے کہ فکر و نظر آدمی کے دل میں بیٹھ جائے اور گھر کر لے تو اس کے لیے آدمی اپنی

جان و مال کی بازی لگا دیتا ہے۔ اشتراکی نوجوانوں کی کارکردگی کو دیکھ کر صحابہ کرام رضوان اللہ علیھم کی کارکردگیاں یاد آتی تھیں کہ انھوں نے بے سرو سامانی کے دوران کیسے کیسے کام کر دکھائے“۔

یہ مفکرین یہ بات بتانے سے قاصر ہیں کہ قرآن کی آمد سے پہلے دنیا میں جو سائنسی ترقی ہوئی وہ کس طرح ہوئی۔ دنیا کی عمر جدید سائنسی اندازے کے مطابق ۸۷ کروڑ سال ہے اور دنیا کی معلومہ تاریخ صرف ساڑھے سات ہزار برس کا احاطہ کرتی ہے۔ ساڑھے سات ہزار برس کی تاریخ میں عاد ثمود چین، ہندوستان، مصر، یونان کی عظیم الشان تہذیب و تمدن اور سائنسی ترقی، قرآن کے بغیر کس طرح ہو رہی تھی۔ کیا مسلمان اپنی تاریخ میں اہرام مصر جیسی کوئی عمارت بنا سکے؟ کاغذ اور مطبع بھی ان کی آمد سے بہت پہلے چین میں ایجاد ہو چکا تھا اور اس کے حصول میں طویل عرصہ لگ گیا۔ خیر القرون میں کیا مادی ترقی ہوئی جس کے بل پر پوری دنیا مسلمانوں نے تسخیر کر لی اس وقت مسلمانوں کے پاس کتنے سائنسدان اور فلسفی تھے اور کتنے فی صد لڑکیاں پڑھنے کے لیے جاتی تھیں؟ کتنے اسکول تھے، کتنی جامعات تھیں، مسلمانوں کی عظیم الشان مادی ترقی کے دور میں کتنے مرد اور کتنی عورتیں کہاں کہاں مخلوط تعلیم حاصل کرتے تھے اس کے بغیر یہ ترقیات اور فتوحات کیسے ہوتی رہیں؟ کیا فتح غلبہ تسلط استخلاف فی الارض صرف مادی ترقی سے حاصل ہو سکتا ہے جس کے پاس اس سوال کا جواب نہ ہو وہی اصلاً جدیدیت پسند مفکر ہے۔

سائنس کے حوالے سے عیسائیت کو اپنے دور زوال میں یہی صورت حال درپیش تھی۔ پہلے عیسائیت نے سائنسی ایجادات کا انکار کیا، جب ایجادات کا سلسلہ انکار سے نہ رک سکا تو پھر ہر نئی ایجاد کو بائبل کی کسی نہ کسی آیت سے ثابت کیا جانے لگا، لیکن بائبل سے ایجاد اور علم ثابت کرنے والے یہ نہیں بتا سکے کہ بائبل پر ایمان رکھنے والے آخر ان آیات کو پڑھ کر خود یہ علوم، فنون اور ایجادات دریافت کرنے سے کیوں قاصر رہے۔ کم و بیش یہی صورت حال مسلمانوں کی ہے جنھیں آئن اسٹائن وغیرہ کے نظریات میں قرآن نظر آتا ہے جب کہ بے چارے آئن اسٹائن نے کبھی قرآن نہیں پڑھا۔

قرنِ اول کی جدیدیت:

بیسویں صدی کی جدیدیت:

Sheila McDonough نے اپنے ایک مقالے The Social Import of Pervez's Religious Thoughts میں غلام احمد پرویز صاحب کے فکر و فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے ایک نئی اصطلاح استعمال کی اور ان کے فلسفے کو اسلامی دنیا کے تناظر میں aggressive modernism قرار دیا۔ اس جارحیت پسند جدیدیت کی وجوہات بیان کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں:

What Pervaz rejects as false man made religion is not only Hadith, Sharia and traditional Islamic theology but also the whole tradition of understanding of the Quran that has been common to muslims generally. As an exegete he reorganizes no discipline or method other than his own intuition of what the book ought to say and what it ought to say.

خوارج اور جدیدیت پسندوں میں مماثلت:

شیلا میک ڈونو اس بات کو بھول گئیں کہ اسلامی تاریخ کے قرنِ اول میں غلام احمد پرویز کے advance aggressive modernism سے کئی گنا زیادہ aggressive modernism کی تحریک حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے زمانے میں خوارج کے نام سے منظر عام پر آئی۔ اس تحریک کا نقطۂ نظر بالکل وہی تھا جو غلام احمد پرویز کے فکر و فلسفے اور تحریک کا تھا۔ یعنی دین اور شریعت کی وہ تعبیر جو ان کے اپنے فلسفے، خواہش اپنے وجدان [Own Intuition] اور نقطۂ نظر کے مطابق ہو خواہ قرآن و سنت، حدیث، اجماع، عمل صحابہ اور امت کا مجموعی طرزِ عمل کچھ بھی ہو۔

خوارج 'لفظیت' پر اصرار کرتے تھے۔ پرویز صاحب اور تمام جدیدیت پسند اسلامی مفکرین بھی قرآن کے لفظی پہلو پر اصرار کرتے ہیں، اس کی تاریخ، عمل متواتر اور اجماع کو تسلیم نہیں کرتے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے جدیدیت پسند مسلک خوارج اور ۱۵ ویں صدی ہجری کے مسلک منکرین حدیث یا جدیدیت پسند مکتب فکر میں فکری طور پر کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ عملی طور پر خوارج تشدد اور دہشت گردی کے قائل تھے جبکہ غلام احمد پرویز صاحب کے یہاں مرکز ملت کی صورت میں تشدد کا مزاج ملتا ہے، لیکن تشدد کا عمل نظر نہیں آتا۔ [جناب پرویز صاحب کا انتخاب جدیدیت پسندی کے جارح شارح کی وجہ سے کیا گیا]

اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جدیدیت Modernism کی تحریک قرن اول سے آج تک موجود ہے اور اسلامی ریاست اور اسلامی معاشروں نے ان تحریکوں کا بڑی شدت، قوت اور بالغ نظری کے ساتھ مسلسل مقابلہ کیا اور کر رہے ہیں۔

جدیدیت کیا ہے؟

جدیدیت یوں تو ایک نئی اصطلاح ہے جس کا ماخذ مغربی فکر و فلسفہ ہے لیکن یہ اصطلاح سے زیادہ ایک خاص رویے، مزاج، اسلوب، طرز، طریقے اور فکر و نظر کے خاص اسلوب اور قرینے کا نام ہے جس میں عقل کو

امام تصور کیا جاتا ہے اور تمام چیزوں کو عقل محض کی روشنی میں جانچا، پرکھا اور برتا جاتا ہے حتیٰ کہ وحی الٰہی، ذات خداوندی اور ذات پیغمبر بھی صرف اور صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھے جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی سوالات کے جوابات ریاضیات کی طرح دو اور دو چار کی صورت میں دینے کی کوشش کی جاتی ہے لہٰذا عقلی قوتوں کے ذریعے لامحدود کائنات کے اسرار کو پانے کی ناممکن جستجو میں تمنا کا دوسرا قدم ہمیشہ سائنس اور فلسفہ کے خلاء میں معلق رہتا ہے۔ جدیدیت لفظیت پر اصرار کرتی ہے وہ قرآن، سنت و حدیث کے الفاظ کو لغت عرب اور محاورہ عرب اور زمان و مکان میں محصور سمجھتی ہے اور اسوہ رسالت مآبؐ اور عمل صحابہ کرام کو اہمیت نہیں دیتی۔ جدیدیت کے خیال میں قرآن وسنت کی نئی تشریحات ضروری ہیں کیونکہ قدیم تشریحات صرف عرب کے معاشرتی تناظر میں کی گئی تھیں۔ آج وہ قابل عمل نہیں۔ اس طرح جدیدیت قرآن وسنت کی عالمگیریت کا انکار کرتی ہے۔ جدیدیت اپنے عہد کے غالب رجحانات سے مرعوب اور مغلوب ہوتی ہے۔ یہ فلسفہ اور سائنس کو اپنے دین کا ہمسر بلکہ اس سے بھی اعلیٰ سمجھتی ہے اور اس کی روشنی میں مذہبی تعلیمات کا محاکمہ کرتی ہے۔ وہ فلسفیانہ اور سائنسی مباحث کو براہین عقلیہ سمجھتی ہے۔ یہ ماضی میں عقل محض و یونانی فلسفے سے اور حال میں مغربی تہذیب کی چکاچوند اور مادی ترقی سے بے حد متاثر ہوتی ہے۔ یہ مسلمہ عقائد و افکار کا کہیں انکار کرتی ہے کہیں تحریف، کہیں تاویل اور کہیں از سر نو تشریح کا دروازہ کھولتی ہے۔ یہ عارضی زندگی اور طرز زندگی تک محدود رہتی ہے۔ انسان کے مادی مطالبات، مادی ذرائع وسائل، ترقی، فلاح، اعلیٰ معیار زندگی، لہو و لعب، لغویات، زندگی کی رنگینیوں میں زیادہ سے زیادہ مصروفیت و مشغولیت اس کی دلچسپی کے خاص میدان ہیں جنہیں وہ تسخیر کائنات اور پروگریس [ترقی] کا خوبصورت نام عطا کرتی ہے۔ اسے انسان کے اخلاقی اور روحانی وجود سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ آخرت، موت اور قیامت اس کے موضوعات میں نچلی سطح پر بھی نہیں ہوتے۔ جدیدیت کی ایک خالص مذہبی شکل بھی ہے، یہ شکل قرآن وسنت کو ماخذ دین تسلیم کرنے کے باوجود کمیونزم، سوشلزم، مغربی نظام فلاح وغیرہ کی اسلام میں پیوندکاری کرتی ہے اس کی وجہ ان افکار و فلسفے سے اس کی کامل عدم واقفیت ہے۔

روایت کیا ہے؟

روایت وہ طرز عمل ہے جس کی بنیاد قرآن، سنت، اسوہ حسنہ، حدیث، عمل متواتر اور اجماع امت میں موجود ہے۔ روایت قرآن وسنت کو ماخذات دین سمجھتی ہے ان ماخذات سے استفادہ کے لیے روایت اسلام کے مسلمہ مکاتب فکر سے رجوع کر کے ان کے ذریعے دین اخذ کرتی ہے۔ ان مسلمہ مکاتب فکر سے ہٹ کر انفرادی آراء پر قائم کردہ مسالک و مکاتب فکر سے روایت مکمل گریز کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں دین کی محفوظ طریقے سے تحصیل و ترسیل مشکوک ہو جاتی ہے۔ روایت تمام مسلمہ مکاتب فکر کو برحق سمجھتی ہے، روایت کا کوئی مکتب فکر کسی

دوسرے مکتب فکر کو کافر قرار نہیں دیتا، کفر و اسلام کی بنیاد "الفقہ الاکبر" میں بیان کردہ اصول پر رکھی گئی ہے۔ ان اصولوں کے تحت آج تک اہلسنت مکتب فکر نے شیعہ مکتب فکر کو بھی کافر قرار نہیں دیا کیونکہ اس امت کی روایت یہ ہے کہ خارجیوں کو بھی کافر قرار نہیں دیا گیا۔ ذات رسالت مآبؐ سے عشق روایت کے حاملین کے ضمیر و خمیر میں پیوست ہے۔ روایت اپنا رشتہ ماضی سے قائم رکھتی ہے اور مستقبل پر نظر رکھنے کے لیے ہمیشہ ماضی کو پیش نظر رکھتی ہے۔

امت مسلمہ کو اس روایت سے وابستہ رکھنے کا سب سے عظیم الشان ثمر یہ ہے کہ دنیا کی تمام قومیں اپنے ماضی سے رشتہ توڑ چکی ہیں اور ہمیشہ آگے کی طرف دیکھتی ہیں اور آئندہ کے بارے میں محو جستجو رہتی ہیں مگر امت مسلمہ دنیا کی واحد امت ہے جو ہمیشہ پیچھے کی طرف دیکھتی ہے اس کی تاریخ کے سارے سوتے چودہ صدی پہلے حجاز اور مدینہ کے گلی کوچوں، در و دیوار، نقش و نگار اور گل و گلزار سے پھوٹتے ہیں۔ ماضی سے یہ بے پناہ وابستگی ہر لمحے اور ہر عہد کے مسلمان کو جذباتی اور روحانی طور پر عہد رسالتؐ سے عملاً وابستہ کر دیتی ہے۔ مدینے کے تصور سے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ آقائے کائناتؐ مدینہ میں محو سفر ہیں اور ان کا امتی مجسم قرآن کو چلتا ہوا دیکھ رہا ہے وہ اپنے آپ کو جماعت صحابہ کا ہمرکاب پاتا ہے جو رسول اللہ کے لیے جانیں نثار کر رہے تھے اپنے آپ کو میدان بدر، غزوہ احد، سے لے کر سوق عکاظ تک رسول کی ہمراہی میں محو سفر پاتا ہے۔ یہ جذباتی تعلق اس روایت کا تسلسل ہے جو قرآن و سنت عمل صحابہ اور امت کے تسلسل و متواتر عمل کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے اس لیے اقبال کا یہ کہنا بہت اہمیت کا حامل ہے کہ "خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ"۔ اگر مسلمان اپنی تاریخ و تہذیب کے دور زریں سے اس درجہ جذباتی طور پر وابستہ نہ ہوں تو ان کا وجود دنیا کی کسی قوم کے لیے ناگوار نہ ہے مغرب و مغربی تہذیب اور امریکی استعمار تمام اقوام کو ان کے ماضی سے کاٹ کر مستقبل کے مادہ پرستانہ نظام سے جوڑنا چاہتا ہے اس خواہش کی شدید ترین عملی مزاحمت امت مسلمہ کی جانب سے ہوئی ہے جو رسول اللہ سے اپنے جذباتی تعلق کو کسی قیمت پر ترک کرنے پر آمادہ نہیں۔ انسان کا اخلاقی اور روحانی وجود، خوف خدا، رضائے الٰہی اور فکر آخرت سے ہے اور یہی اس کے مرکزی عناصر ہوتے ہیں۔ اس رویے، مزاج طبیعت، اسلوب، طینت اور طریقہ کا نام روایت ہے۔

جدیدیت کی پہلی شکل خوارج:

حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین ایک اختلافی معاملے میں مصالحت کے موقع پر دونوں جلیل القدر صحابہ کرامؓ نے حکمین کا تقرر کیا اور انھیں اس معاملے کے حتمی فیصلے کا اختیار دے دیا لیکن مسلمانوں کے ایک گروہ نے تحکیم (ثالثی) کے فیصلے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس گروہ کو خوارج کہا گیا۔ تاریخ اسلام میں خوارج

جدیدیت کی پہلی شکل تھے جنھوں نے اختلافی مسائل میں عقل کو امامت کا درجہ دیا اور گمراہ ہو گئے۔ ان کی عقلی دلیل یہ تھی کہ **لاحکم الا للّٰہ**" (حکمرانی تو بس اللہ کا حق ہے) اس اصول کی بنیاد پر انھوں نے تحکیم کو ماننے سے انکار کر دیا اور تحکیم کو تسلیم کرنے والے دو جلیل القدر صحابہ کرام حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ، جن پر پوری امت مجتمع تھی انھیں کافر قرار دیا اور انھیں دائرہ اسلام سے خارج کر دیا۔ نہ صرف خارج کیا بلکہ انھیں واجب القتل قرار دیا۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ و حضرت امیر معاویہؓ نے کبھی خوارج کو کافر نہ قرار دیا بلکہ انھیں مسلمان سمجھا۔ خوارج کی اس عظیم الشان گمراہی کا واحد سبب عقل کی حاکمیت، قرآن و سنت سے انکار اور قرآن و سنت کے عاملین کی جماعت یعنی صحابہ کرام کے طرز عمل پر عدم اعتماد اور اپنی عقل اور طریقے اپنے علم اور وجدان پر اصرار تھا۔

گناہ ان کے نزدیک کفر کا ہم معنی تھا، اور ہر مرتکب کبیرہ کو (اگر وہ توبہ و رجوع نہ کرے) وہ کافر قرار دیتے تھے، اس لیے انھوں نے حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ، حضرت عمرو بن العاصؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عائشہؓ اعلانیہ تکفیر کی بلکہ ان پر لعنت کرنے اور انھیں گالیاں دینے سے بھی وہ نہ چوکتے تھے۔ علاوہ بریں عام مسلمانوں کو بھی انھوں نے کافر ٹھیرایا، کیوں کہ اول تو وہ گناہوں سے پاک نہیں ہیں، دوسرے وہ مذکورہ بالا اصحاب کو نہ صرف مومن بلکہ اپنا پیشوا مانتے ہیں اور ان کی روایت کردہ احادیث سے احکام شرعیہ ثابت کرتے ہیں۔

خلافت کے بارے میں ان کی رائے یہ تھی کہ وہ صرف مسلمانوں کے آزادانہ انتخاب سے ہی منعقد ہو سکتی ہے تحکیم سے نہیں۔ ان کا خیال تھا کہ خلیفہ جب تک عدل اور صلاح کے طریقے پر قائم رہے اس کی اطاعت واجب ہے مگر جب وہ اس طریقے سے ہٹ جائے تو پھر اس سے لڑنا اور اس کو معزول یا قتل کر دینا بھی واجب ہے۔

ان میں سے ایک بڑا گروہ (جو النجدات کہلاتا تھا) اس بات کا قائل تھا کہ خلافت (یعنی ریاست) کا قیام سرے سے غیر ضروری ہے۔ مسلمانوں کو خود ہی حق کے مطابق اجتماعی طور پر عمل کرنا چاہیے تاہم اگر وہ خلیفہ منتخب کرنے کی حاجت محسوس کریں تو ایسا کرنا بھی جائز تھا۔

ان کا سب سے بڑا گروہ (ازرقہ) اپنے سوا تمام مسلمانوں کو مشرک کہتا ہے۔

جدیدیت پسندوں کا کلمہ حق مقصد باطل:

خوارج کا اختلاف بظاہر قرآن کی آیت کی تشریح پر ہوا، اپنے اختلاف کے لیے وہ غلط دلیل قرآن سے لے کر آئے کیونکہ انھوں نے قرآن کی تشریح سنت اور اجماع کے بجائے اپنی عقل سے کی۔ قرآن کی تشریح

جب صرف عقل سے کی جائے گی تو گمراہی بھی ساتھ لائے گی۔ کم وبیش یہی فکر تمام جدیدیت پسندوں کے یہاں ملتی ہے۔ خوارج کی دلیل یہ تھی کہ تحکیم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں متحارب فریقوں کو اس بارے میں شک ہے کہ کون حق پر ہے اور یہ شک صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ہم جواب تک لڑتے رہے ہیں اس یقین کے ساتھ لڑتے رہے ہیں کہ حق ہمارے ساتھ ہے لہذا تحکیم کے عمل نے حق کو مشکوک بنا دیا ہے **ان الحکم الا للّٰہ** یہ خوارج کا نعرہ تھا۔ حضرت علیؓ نے اس فلسفے پر نہایت بلیغ تبصرہ فرمایا کہ "کلمۃ حق اُرید بہا الباطل" [کلمہ حق ہے مقصد باطل]۔ حضرت علیؓ کا یہ قول جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے جدیدیت قدیم [Old Modernism] اور جدیدیت نو [Neo Modernism] یا [Aggressive Modernism] پر بلیغ ترین تبصرہ ہے کہ جدیدیت کا کلمہ بہ ظاہر حق ہوتا ہے لیکن مقصد باطل ہوتا ہے۔

جدیدیت پسندی کی دوسری شکل مرجئہ:

جدیدیت کی ایک دوسری شکل مرجئہ فرقے کی صورت میں سامنے آئی جنھوں نے متحارب فریقین سے علیحدگی اختیار کر کے ایک سیاسی مذہب کی بنیاد رکھی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ ایمان ایک دلی کیفیت کا نام ہے ظاہری اعمال ایمان کا جزو نہیں ہیں، جس نے اللہ اور حضور اکرمؐ کے ساتھ محبت رکھی خواہ وہ اپنے اعمال میں اسلامی عبادات کا پابند نہ بھی ہو تو وہ مومن ہے۔ اگر کسی نے حالات سے مجبور ہو کر اپنی زبان سے کفر کا اعلان کیا، بتوں کی عبادت کی دارالاسلام میں صلیب کی تقدیس کی اور تثلیث پر اپنے ایمان کا اظہار کیا تو وہ بھی اللہ کے نزدیک اپنے دلی ایمان کی بنیاد پر مومن ہے اور اس کا ایمان مکمل ہے۔ ایمان صرف معرفت رب و رسول کا نام ہے، عمل اس کی حقیقت میں شامل نہیں۔ ترک فرائض اور ارتکاب کبائر کے باوجود آدمی مومن رہتا ہے، شرکت سے اجتناب مغفرت کے لیے کافی ہے، شرک سے کم تر اعمال والا ولی اللہ اور جنتی ہے۔ ان خیالات سے فسق و فجور کو فروغ ملا۔ عقلیت پسندی کے نتیجے میں اس طرح کا نقطۂ نظر جدیدیت ہی کی ایک شکل تھا۔ چودہ صدی قدیم مکتب فکر کا ظہور نو مصر میں وسطانیہ مکتب فکر [Centrist School] کے نام سے ہو چکا ہے۔ جس کے مرکزی قائدین میں علامہ یوسف قرضاوی [مرحوم محمد الغزالی] فہمی ہویدی طارق البشری و محمد سلیم العوا ہیں۔

نجاشی کا واقعہ اور یوسف قرضاوی مصر کا وسطانیہ مکتبہ فکر:

جدیدیت کی نئی شکل:

مصر کے وسطانیہ مکتبہ فکر کے مرکزی رہنما یوسف القرضاوی مختلف سوالات کے جوابات میں مرجئہ کا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ان کی کتاب "الصحوۃ الاسلامیہ بین الجحود و التطرف"

میں نجاشی کے واقعے سے ان کے اخذ کردہ اجتہادات کو بطور مثال پیش کیا جا رہا ہے۔ اس کتاب کی فصل سوم میں وہ نجاشی کی مثال پیش کرتے ہیں۔ "نجاشی اگر چہ عیسائیوں کا بادشاہ تھا لیکن اس کی قوم نے اسلام قبول کرنے کے سلسلے میں ساتھ نہیں دیا۔ نجاشی کے ساتھ صرف چند آدمیوں نے اسلام قبول کیا" [واضح رہے کہ اس دور میں اگر کسی قبیلے کا سردار اور کسی ملک کا بادشاہ کسی بھی مذہب کو قبول کر لیتا تھا تو قبیلے کے تمام لوگ اور ملک کی رعایا اس مذہب کو اختیار کر لیتی تھی۔ سیرت النبیؐ اور تاریخ اسلام میں ایسے بے شمار واقعات کی تفصیل ملتی ہے لہذا یہ کہنا کہ نجاشی کی قوم نے اسلام قبول کرنے کے سلسلے میں ساتھ نہیں دیا ایک بے بنیاد بے اصل تاریخی دعویٰ ہے۔] "نجاشی کو مجبوری کے باعث شریعت کے بہت سے احکامات پر عمل کا موقع نہیں مل سکا۔ نجاشی نے نہ ہجرت کی نہ جہاد کیا نہ خانہ کعبہ کا حج کیا بلکہ روایت تو یہ بھی کی گئی ہے کہ اس نے نہ فرض نمازیں پڑھیں، نہ رمضان کے روزے رکھے، نہ شرعی زکوٰۃ ادا کی۔ اس لیے کہ اگر یہ چیزیں ظاہر ہو جاتیں تو اس کی قوم اسے پسند نہ کرتی اور وہ ان کی مخالفت کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا اور ہم یقینی طور پر یہ بات جانتے ہیں کہ وہ ان کے درمیان قرآن کے احکام کے مطابق فیصلے نہیں کر سکتا تھا۔ نجاشی کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ قرآنی احکام کے مطابق فیصلے کرے، اگر وہ ایسا کرتا تو اس کی قوم برداشت نہ کرتی"۔ لوگوں نے یہ بات فراموش کر دی ہے کہ اسلامی شریعت میں لوگوں کو ان کی طاقت اور گنجائش کے مطابق مکلّف بنایا گیا ہے۔ شریعت میں عذر اور ضرورت دونوں کی رعایت رکھی گئی ہے۔ اگر کوئی کافر آپؐ پر ایمان لاتا ہے، تقویٰ کی راہ اپناتا ہے جیسا کہ نجاشی وغیرہ نے کیا لیکن نہ اسے ہجرت کا موقع ملتا ہے نہ پوری شریعت اپنانے کا اس لیے کہ ہجرت اور دین کے اعلان سے اسے روک دیا گیا ہے تو ایسا شخص جنتی ہے۔ [نجاشی کے سلسلے میں متضاد روایات ملتی ہیں لیکن جن مسائل کا ذکر قرضاوی نے کیا ہے وہ سب ان کی ذہنی اختراعات ہیں تاریخی طور پر اس بارے میں کوئی واضح اور حتمی دلیل نہیں ملتی۔ یقینی طور پر ہم نجاشی کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ نجاشی دوسرا تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا اور رسول اللہؐ نے اس کی نماز پڑھائی۔ قرضاوی یہ نہیں بتا سکے کہ نجاشی نے ہجرت کیوں نہ کی کیا ان کی قوم نے انھیں یرغمال بنا رکھا تھا اور ان کی نقل و حرکت پر پابندی عائد کر دی تھی؟ اس اجتہاد کے ذریعے وسطانیہ اسکول نے بے عملی کی ایک نئی راہ دکھانے کی کوشش کی ہے۔]

جدیدیت کا سفر پہلی صدی ہجری سے آج تک:

مصر کے نوجدیدیت پسند مکتبۂ فکر کا یہ فلسفہ اسلام کی ایک نئی تشریح پیش کرتا ہے جو فرقہ مرجئہ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یوسف القرضاوی نے نجاشی کے ایک خاص واقعے کو جو ایک خاص حالت اور ایک خاص زمانے سے متعلق ہے اور جس کے بارے میں ہم یقینی طور پر کچھ بھی نہیں جانتے بنیاد بنا کر اجتہاد کا ایک نیا

راستہ دکھایا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جدیدیت کا سفر پہلی صدی ہجری سے لے کر پندرہویں صدی ہجری تک ایک ہی سمت میں رہا ہے اور عہد حاضر کے جدیدیت پسند مفکرین قدیم جدیدیت پسندوں کے دلائل اور نقطۂ نظر میں کسی نئی دلیل کا اضافہ نہیں کر سکے۔تاریخ کے سفر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ محض عقلی دلائل کی بنیاد پر الہامی آیات کی تشریح کرنے والے فرقے صرف تاریخ کی کتابوں میں باقی رہ گئے۔سوادِ اعظم انھیں مسترد کر دیتا ہے۔

جدیدیت کی تیسری شکل:قدریہ:

قدریہ فرقہ جس کے رہنماؤں [معبد الجہنی اور غیلان دمشقی نے عہد بنو امیہ میں یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ انسان اپنے ارادے میں آزاد ہے اور اسے اپنے اعمال پر قدرت حاصل ہے۔یہ تقدیر کے قائل نہ تھے اور کہتے تھے کہ انسان اپنے تمام اعمال کا خود ذمہ دار ہے،کوئی دوسرا اس کے کسی عمل کا ذمہ دار نہیں۔

جدیدیت کی چوتھی شکل:جہمیہ یا جبریہ:

دوسری صدی کے آغاز میں ہشام بن عبد الملک (۱۰۵۔۱۲۵ھ) کے زمانے میں جہمیہ فرقہ وجود میں آیا۔اس فرقے کا سربراہ جہم بن صفوان (م ۷۴۵ھ) تھے ان کے پیرو کار جہمی کہلاتے تھے۔یہ فرقہ مرجیہ اور قدریہ کا ردِ عمل تھا۔ان کا موقف یہ تھا کہ انسان اس دنیا میں مجبورِ محض ہے اس کے پاس نہ کوئی اختیار ہے نہ کوئی قدرت وہ وہی عمل کر سکتا ہے جس کا ارادہ اللہ نے کیا ہو۔یہ فرقہ طاقت کے ذریعے اصلاح پر یقین رکھتا تھا۔جنت و دوزخ فنا ہو جائیں گے،اللہ کا دیدار نہیں ہو سکتا۔اس فرقے کا سربراہ،ارسطو کے نظریہ ذاتِ باری تعالیٰ سے متاثر تھا۔وہ خدا کے متعلق تجریدی تصورات کا قائل تھا اور خدائے تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتا تھا۔معتزلہ اس باب میں ان کے ہم نوا تھے۔

جدیدیت کی پانچویں شکل:معتزلہ:

زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ عقل کی بنیاد پر قائم کیے گئے نئے عقائد و افکار پر مشتمل،اسلام میں الٰہیات (کلام) کا سب سے پہلا مکتبۂ فکر معتزلہ کے نام سے وجود میں آیا جسے نویں صدی ہجری میں بہت سے قابل علما اور مفکرین میسر آئے اور عباسی خلیفہ مامون کی سرپرستی کے باعث اسے عروج حاصل ہوا۔لیکن یہ عروج ایک صدی کے اندر ختم ہو گیا۔

معتزلہ کے عقائد:

معتزلہ کا آغاز واصل بن عطا (م ۷۴۸ء) عمرو بن عبید (م ۶۹۹ء) سے ہوا۔معتزلہ اپنے آپ کو"اہل التوحید والعدل"کہتے تھے اور ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انسان اپنے ارادے میں آزاد ہے اور اسے اپنے اعمال پر

قدرت حاصل ہے۔ وہ الوہی عدل اور توحید پر اپنے علم کلام کی بنیاد رکھتے تھے۔ معتزلہ گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو نہ کافر سمجھتے تھے نہ مسلمان بلکہ درمیان میں۔ اگر وہ توبہ کرلے تو جنت میں جائے گا ورنہ جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔ معتزلہ نے اللہ کی صفات کی نفی کی اور اسے خدا کی وحدانیت کے خلاف قرار دیا۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسان اپنے کام میں آزاد ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب اگر توبہ نہ کرے تو جہنم میں جائے گا۔ اللہ تعالیٰ گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو جنت میں داخل نہیں کرسکتا۔ اموی خلیفہ یزید بن ولید نے معتزلہ کی حمایت کی اور ریاستی سرپرستی کے باعث معتزلہ کا اثر و رسوخ بڑھ گیا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے عمرو بن عبید معتزلی کے انتقال پر اس کا مرثیہ لکھا۔ اسلامی تاریخ میں یہ واحد مثال ہے کہ خلیفہ وقت نے ایک بڑے عالم کا مرثیہ لکھا ہو۔ معتزلہ ذات باری تعالیٰ کو تماشائی سمجھتے تھے اور عقل، وحی اور الہام کو یکساں سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں امام کا تقرر واجب تھا جب کہ بعض کی رائے تھی کہ امام کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔ امام کا تقرر فضول ہے۔

ان کی رائے تھی کہ امام کا انتخاب امت پر چھوڑا گیا ہے اور امت ہی کے انتخاب سے امامت منعقد ہوتی ہے۔ بعض معتزلہ اس پر مزید شرط یہ لگاتے تھے کہ امامت کے انعقاد کے لیے تمام امت کا اتفاق ہونا چاہیے اور فتنہ و اختلاف کی حالت میں امام کا تقرر نہیں کیا جاسکتا۔

بعض معتزلہ یہ کہتے تھے کہ عجمی کو امام بنانا زیادہ بہتر ہے، بلکہ اگر مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کو بنایا جائے تو یہ اور بھی اچھا ہے، کیوں کہ اگر امام کے حامی زیادہ نہ ہوں تو ظلم و جور کی صورت میں اسے ہٹانا زیادہ آسان ہوگا، گویا حکومت کے استحکام کی بہ نسبت انھیں زیادہ فکر اس بات کی تھی کہ حکمران کو معزول کرنے میں سہولت ہو۔

ان کی رائے میں فاجر امام کے تحت جمعہ و نماز جائز نہ تھی۔

ان کے بنیادی اصولوں میں سے ایک امر بالمعروف و نہی عن المنکر بھی تھا۔ وہ عدل اور راستی سے ہٹ جانے والی حکومت کے خلاف خروج (بغاوت) کو واجب سمجھتے تھے جبکہ ایسا کرنے کی قدرت حاصل ہو اور کامیاب انقلاب برپا کیا جاسکتا ہو۔

واصل بن عطاء کا قول تھا کہ جنگ جمل اور جنگ صفین کے فریقین میں سے کوئی ایک گروہ فاسق تھا، مگر یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ کونسا فریق فسق کا مرتکب ہوا تھا۔ اسی بنا پر وہ کہتا تھا کہ اگر علیؓ اور طلحہؓ و زبیرؓ میرے سامنے ترکاری کی ایک گٹھی پر بھی گواہی دیں تو میں قبول نہ کروں، کیوں کہ ان کے فاسق ہونے کا احتمال ہے۔ عمرو بن عبید کی رائے تھی کہ فریقین فاسق تھے۔ معتزلہ نے حضرت عثمانؓ پر بھی سخت تنقید کی، حضرت عمرؓ کو بھی مطعون کرڈالا۔ علاوہ بریں بہت سے معتزلہ قانون اسلامی کے مآخذ میں سے حدیث اور اجماع کو قریب قریب ساقط کردیتے تھے۔

ان کا خیال تھا کہ تمام قوانین طبعی میں کوئی رد و بدل ممکن نہیں، اللہ اس کائنات کو بنا کر قیامت تک ہمارا منتظر رہنے پر مجبور ہے۔ وہ شفاعت کے بھی منکر تھے، ارسطو کے فلسفہ توحید سے متاثر تھے اور توحید کے معاملے میں بڑے ہی متشدد تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو ہر قسم کے شرک سے پاک دیکھنا چاہتے ہیں [حیرت انگیز طور پر یہ بات تاریخ کے سفر میں محسوس ہوتی ہے کہ توحید میں تشدد کرنے والے افراط و تفریط کا شکار ہو کر اصل دین سے ہٹ جاتے ہیں اور ایسی بھول بھلیوں میں گم ہو جاتے ہیں جس سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ملتا۔ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں اس کی مثال خوارج، قدریہ، جبریہ، معتزلہ، دسویں صدی ہجری میں اخوان الصفاء، اٹھارویں صدی ہجری میں سرسید احمد خان، انیسویں صدی ہجری میں عبداللہ چکڑالوی اور بیسویں صدی میں کیپٹن ریٹائرڈ مسعود الدین عثمانی، ڈاکٹر کمال عثمانی کی حزب اللہ ڈاکٹر تسنیم احمد کی دعوتِ حق [جو ڈاکٹر مسعود عثمانی کی تنظیم کا منحرف گروہ تھا، بعد میں ڈاکٹر تسنیم احمد نے اپنے گروہ کو ختم کر دیا اور اپنے افکار سے رجوع کر کے سوادِ اعظم کے نقطۂ نظر کو اختیار کر لیا۔] جماعت المسلمین کے مسعود احمد بی ایس سی، مصر میں اخوان المسلمین کا منحرف گروہ "التکفیر والہجرہ" لندن میں قائم حزب التحریر وغیرہ بیسوی صدی کے یہ تمام گروہ امت کی تکفیر کرتے رہے۔] [توحید کے معاملے میں شدت پسندی کے حوالے سے بعض علماء مولانا طاہر پنج پیر اور مولانا غلام اللہ خان راولپنڈی کو بھی متشدد شمار کرتے ہیں لیکن دونوں علماء کا معاملہ ان گروہوں سے بہت مختلف ہے جن کا ذکر یہاں کیا گیا۔ سماع موتیٰ کے مسئلے پر ستر کے عشرے میں ہونے والے مناظرے اور تحریری مباحثے و مجادلے پر مبنی کتابیں اس صورت حال کی بہتر ترجمانی کر سکیں گی۔ اس تنازع کو حل کرنے کے لیے ہندوستان سے بعض علماء بھی تشریف لائے تھے]۔

معتزلہ آزادی اظہار رائے کے قائل نہ تھے:

معتزلہ کو منصور عباسی سے لے کر واثق باللہ کے دور تک عروج حاصل رہا، وہ روشن خیالی، عقلیت پسندی، وسیع النظری، آزادی اظہار رائے، دانائی، فلسفہ اور حکمت، دانشمندی، خرد افروزی اور وسیع المشربی کے دعوے دار تھے اور عقل و دلیل کو اپنے فلسفے کا اصل ہتھیار سمجھتے تھے لیکن اقتدار کا سایہ پڑتے ہی معتزلہ کا فکر و فلسفہ تشدد کے راستے پر گامزن ہو گیا۔ معتزلہ جو بڑے عقل مند تھے اس بے کار مباحثے میں الجھ گئے کہ "قرآن مخلوق ہے"۔ اس کلامی مسئلے کو معتزلہ نے الہامی عقیدہ بنا دیا اور اس عقیدے سے اختلاف کرنے والوں کو آزادی اظہار رائے سے محروم کر دیا نہ صرف یہ بلکہ اس موقف سے اختلاف کرنے والوں کو معتزلہ نے گمراہ اور کافر قرار دیا اور ریاست کی طاقت سے مخالفانہ نقطۂ نظر رکھنے والوں کو کچلنے، دبانے اور اپنا نظریہ بدلنے کے لیے مجبور کیا۔ عقل کے نام پر ظلم و ستم اور بغیر دلیل کے جبر کی یہ سیاہ رات ایک صدی تک محیط رہی۔ اس تشدد کے نتیجے میں خلیفہ مامون عباسی نے سرکاری ملازمت کے دروازے ان لوگوں پر بند کر دیے جو قرآن کو مخلوق نہیں مانتے تھے۔ ان علماء کے

خلاف سخت کارروائیاں کی گئیں جو معتزلہ کے مسلک "خلق قرآن" کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ معتزلہ جیسی عقلی تحریک جو مذہبی عقائد کی تعبیر عقلی طریقے پر کرنا چاہتی تھی اپنے نقطۂ نظر کے خلاف آزادیٔ اظہار رائے کی قائل نہ تھی۔ متوکل باللہ جانشین ہوا تو اس نے معتزلہ کی سرپرستی ختم کر دی۔

مسخرے نے تاریخ بدل دی: معتزلہ کا زوال:

ایک مسخرے نے معتزلہ کے نظریے کا سحر ختم کر دیا۔ واثق باللہ جو معتزلہ عقائد کی اشاعت میں اپنے باپ سے بھی بڑھ گیا تھا اس کے دور میں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ دربار کے ایک خاص مسخرے نے خلیفۂ وقت کے نظریہ خلق قرآن کو جو سینکڑوں علماء اور فلاسفہ کی تخلیق تھا، ایک جملے میں زیر وزبر کر دیا۔ مسخرے نے ایک دن خلیفۂ وقت سے کہا "اللہ تعالیٰ امیر المومنین کو قرآن کے بارے میں صبر جمیل کی توفیق بخشے" واثق باللہ نے پوچھا "خدا تجھے سمجھا لائق! کیا قرآن کی وفات ہو گئی؟"

مسخرا: "امیر المومنین! آخر کیا چارہ ہے ہر مخلوق پر موت واقع ہونے والی ہے، اور قرآن بھی مخلوق ہے، آج نہیں تو کل یہ حادثہ ہو کر رہے گا"۔

مسخرے کے اس جواب پر واثق سوچ میں ڈوب گیا تو مسخرے نے دوسرا سوال کر دیا اور بڑی سنجیدگی سے کہنے لگا "امیر المومنین! آئندہ لوگ نماز تراویح میں کیا پڑھا کریں گے؟"

مسئلہ خلق قرآن پر معتزلہ کی شکست:

اس طنزیہ سوال نے واثق باللہ کو مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں گہرے سوچ بچار پر مجبور کر دیا۔ اب وہ اس مسئلہ پر متشدد نہ رہا تھا اور اپنے طور پر "لا ادریت" کے مقام پر آ گیا تھا کہ ان ہی دنوں ایک دوسرا واقعہ پیش آیا۔ ایک نامعلوم بزرگ آئے اور انھوں نے خلیفہ سے اس مسئلہ پر ابن ابی داؤد سے مناظرہ اور بحث کرنے کی اجازت طلب کی۔ خلیفہ نے اجازت دے دی تو اس سفید ریش بزرگ نے ابن ابی داؤد سے کہا "میں ایک سادہ سی بات کہتا ہوں جس بات کی طرف نہ خدا کے رسولؐ نے دعوت دی نہ ہی حضرت ابوبکرؓ نے، نہ حضرت عمرؓ، نہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے، تم اس کی طرف لوگوں کو بلاتے ہو اور پھر منوانے کے لیے زبردستی سے کام لیتے ہو، اب دو ہی باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ان جلیل القدر ہستیوں کو اس مسئلہ کا علم تھا لیکن انھوں نے سکوت فرمایا تو تمہیں بھی سکوت اختیار کرنا چاہیے اور اگر تم کہو کہ ان کو علم نہ تھا تو گستاخ ابن گستاخ! ذرا سوچو جس بات کا علم نبی اور خلفائے راشدین کو نہ ہوا اس کا علم تمہیں کیسے ہو گیا؟"

متوکل باللہ نے سرپرستی ختم کر دی:

ابن ابی داؤد سے اس کا کچھ جواب نہ بن پڑا۔ واثق باللہ وہاں سے اٹھ کھڑا ہوا اور دوسرے کمرے میں چلا گیا۔ وہ زبان سے بار بار یہ فقرہ دہراتا تھا ''جس بات کا علم نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کو نہ ہوا اس کا علم تجھے کیسے ہو گیا؟ مجلس برخاست کر دی گئی۔ اس نے ان بزرگ کو عزت و احترام سے رخصت کیا اور اس کے بعد حضرت امام احمد ابن حنبلؒ پر سختیاں بند کر دیں۔

غرض ایسے واقعات نے حالات کا رخ بدل دیا۔ ابن ابی داؤد لوگوں کی نظروں میں گر گیا۔ پھر جب واثق باللہ کے بعد اس کا بھائی متوکل باللہ (۲۳۲۔۲۴۶ھ) تخت نشین ہوا تو اس نے امام حنبلؒ کو باعزت طور پر رہا کر دیا۔ یہ معتزلہ عقائد سے بیزار اور متبع سنت خلیفہ تھا۔ اس طرح اعتزال سے جب حکومت کی پشت پناہی ختم ہوئی جو اس کا آخری سہارا تھا تو جدیدیت کا یہ فتنہ اپنی موت آپ مر گیا۔

ریاستی سرپرستی کے ذریعے اور اکابر علماء کرام پر جبر و تشدد کے ذریعے سو سال تک معتزلہ اپنے نظریات کی اشاعت کرتے رہے لیکن علماء کرام نے کوڑے کھا کر ظلم سہہ کر ان جدید جاہلانہ افکار کی تردید کی اور امت کے ایمان کو سلامت رکھا۔

معتزلہ کے ساتھ ابوالحسن اشعری کا تاریخی مناظرہ:

اہل سنت کے بہت بڑے امام، امام ابوالحسن اشعریؒ (م یکم صفر ۳۲۴ھ/۳۰ دسمبر ۱۹۳۵ء) ایک زمانے میں معتزلی تھے آپ معتزلہ کی بصرہ شاخ کے سربراہ الجبائی (م ۹۰۵ء مطابق ۲۹۲ھ) کے شاگرد تھے۔ امام ابوالحسن اشعریؒ کا ایک اہم مسئلہ پر اپنے استاد سے مناظرہ ہوا۔ شاگرد نے اپنے استاد سے پوچھا کہ ان تین بھائیوں کا آخرت میں کیا انجام ہو گا جن میں ایک کی موت ایمان و اطاعت کی حالت میں ہوئی، دوسرے کی گناہِ کبیرہ کی حالت میں اور تیسرے کی بچپن کی حالت میں ہوئی۔ جبائی نے جواب دیا ''نیکوکار بھائی جنت میں جائے گا، گناہگار دوزخ میں اور تیسرا بھائی اعراف میں رہے گا'' حضرت اشعریؒ نے سوال کیا اگر اس تیسرے بھائی نے یہ کہا کہ اسے بھی جنت میں داخل کیا جائے، تو جبائی نے کہا یہ رعایت اسے نہیں مل سکے گی۔ اس لیے کہ اس کے پہلے بھائی کو اس کے ایمان کے صلے میں جنت میں داخل کر دیا گیا۔ حضرت ابوالحسن اشعریؒ نے پوچھا اگر تیسرے بھائی نے یہ احتجاج کیا کہ اگر اسے بھی لمبی زندگی دی جاتی تو وہ بھی شاید اچھے اعمال کر لیتا، تو جبائی نے کہا کہ اس پر خدا یہ جواب دے گا کہ میں نے پہلے ہی دیکھ لیا تھا کہ تم ایسا نہیں کر سکو گے اس لیے میں نے تمہیں دوزخ کے دائمی عذاب سے بچانے کے لیے پہلے ہی اٹھا لیا۔ اس پر وہ بھائی جو حالت گناہ میں فوت ہوا تھا پکار اٹھتا ہے کہ اے خدا میں جس حالت کو پہنچا ہوں تم کو یقیناً اس کا بھی پہلے سے علم تھا تو تم نے میرے ساتھ رحمت کا وہ سلوک کیوں نہ کیا جو میرے دوسرے بھائی کے ساتھ کیا؟ جبائی اس سوال کا کوئی جواب نہ دے سکا، جب کہ معتزلہ کا یہ دعویٰ تھا کہ خدا کا انصاف

غیر مشروط ہے اور خدا عادل ہے لیکن معتزلہ اپنے اس عقلی دعویٰ کی دلیل نہیں دے سکے۔ اس مناظرے کے بعد امام ابوالحسن اشعریؒ نے معتزلی افکار سے توبہ کر لی اور سواد اعظم اہل سنت کے عقیدے پر قائم ہو گئے۔ اشعری مکتبہ فکر سے امام ابوالحسن اشعریؒ نے قرآن و سنت کی روشنی میں اپنے نقطہ نظر کے ذریعے اس امت کے ایمان کی حفاظت کی اور افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اس امت کو صراط مستقیم پر گامزن رکھا اور معتزلہ کو عقلی طور پر لاجواب کر دیا۔

جدیدیت کا خاتمہ، امام ابوحنیفہؒ کا کارنامہ:

فرقہ بازی اور عقلی موشگافیوں کا یہ سلسلہ صرف معتزلہ پر ختم نہیں ہوا، اس دور میں جدیدیت پسند فرقوں کی تعداد سینکڑوں سے تجاوز کر چکی تھی، پھر ذیلی فرقوں کی تعداد اس کے علاوہ تھی۔ ان فرقوں کی تفصیل "الملل والنحل" شہرستانی، الملل والنحل، ابن حزم اندلسی، الفرق بین الفرق عبدالقاہر بغدادی، تذکرۃ المذاہب ابن سراج، رسالۃ فی بیان الفرق الضالۃ اکمل الدین، مقدمہ فی بیان المذاہب شیخ امام نجم الدین نسفی اور معرفۃ المذاہب میں پڑھی جا سکتی ہے۔

دنیا کی کسی قوم کی تاریخ میں فرقوں کا اتنا زبردست سیلاب کبھی نہیں آیا لیکن ان تمام فرقوں کی علمی فلسفیانہ کلامی کی تاخت و تاراج کے باوجود امت کا سواد اعظم صراط مستقیم پر رہا۔ اس عظیم الشان فریضے کو انجام دینے والی ہستی امام ابوحنیفہؒ کی ہے جنھوں نے ہزاروں فرقوں کی موجودگی میں "الفقہ الاکبر" لکھ کر تمام فرقوں کو اور جدیدیت کو عبرتناک شکست دے دی اور امت کو قرآن و سنت پر مجتمع کر کے ایک غیر معمولی کارنامہ انجام دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں جدیدیت پسند فرقوں نے کلامی اور فلسفیانہ موشگافیوں کے ذریعے تیغ کی دوڑائی کر قرن اول کا پورا عہد مشکوک بنا دیا گیا اور اس عہد کے عظیم الشان انسانوں کو کافر قرار دے کر امت کی اجتماعیت کو ختم کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی، ایسے سوالات اٹھائے گئے جن سے ملت کو منتشر کر دیا جائے۔ ان میں پہلا سوال خلفاء راشدین کی حیثیت کا ہے۔

اسلام میں خلفائے راشدین کا مقام:

مذہبی فرقوں نے یہ بحث اٹھا دی تھی کہ آیا ان میں سے بعض کی خلافت صحیح تھی یا نہیں، اور ان میں سے کون کس پر افضل تھا، بلکہ ان میں سے کوئی مسلمان بھی رہا یا نہیں۔ ان سوالات کی حیثیت محض چند سابق شخصیتوں کے متعلق ایک تاریخی رائے کی سی نہیں تھی، بلکہ دراصل ان سے یہ بنیادی سوال پیدا ہوتا تھا کہ جس طرح یہ خلفاء مسلمانوں کے امام بنائے گئے آیا اس کو اسلامی ریاست کے سربراہ کی تقرری کا آئینی طریقہ مانا جائے گا یا نہیں۔ نیز اگر ان میں سے کسی کی خلافت کو بھی مشکوک سمجھ لیا جائے تو اس سے یہ سوال پیدا ہو جاتا تھا کہ اس کے زمانے کے اجماعی فیصلے قانون اسلام کا جزو مانے جائیں گے یا نہیں، اور اس خلیفہ کے اپنے فیصلے قانونی نظائر کی حیثیت

رکھیں گے یا نہیں۔ اس کے علاوہ ان کی خلافت کی صحت وعدم صحت اور ان کے ایمان وعدم ایمان، حتیٰ کہ ان میں سے بعض پر بعض کی فضیلت کا سوال بھی آپ سے آپ اس سوال پر منتہی ہوتا تھا کہ بعد کے مسلمان آیا اس ابتدائی اسلامی معاشرے پر اعتماد رکھتے ہیں اور اس کے اجتماعی فیصلوں کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی براہ راست تربیت و رہنمائی میں بنا تھا اور جس کے توسط سے ہی بعد کی نسلوں کو قرآن اور سنت پیغمبر ﷺ اور اسلامی احکام کی ساری معلومات پہنچی ہیں۔

اسلام میں جماعتِ صحابہ کی حیثیت:

دوسرا سوال جماعت صحابہ کی حیثیت کا ہے جس میں سواد اعظم کو ایک گروہ اس بنا پر ظالم و گمراہ بلکہ کافر تک کہتا تھا کہ انھوں نے پہلے تین خلفاء کو امام بنایا، اور جس کے افراد کی ایک بڑی تعداد کو خوارج اور معتزلہ کافر و فاسق ٹھہراتے تھے۔ یہ سوال بھی بعد کے زمانے میں محض ایک تاریخی سوال کی حیثیت نہ رکھتا تھا، بلکہ اس سے خود بخود یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا تھا کہ نبی ﷺ سے جو احکام ان لوگوں کے واسطے سے منقول ہوئے ہیں وہ آیا اسلامی قانون کے ماخذ قرار پائیں گے یا نہیں۔

ایمان کی تعریف کیا ہے؟

تیسرا اہم اور بنیادی سوال ایمان کی تعریف، ایمان و کفر کے اصولی فرق، اور گناہ کے اثرات و نتائج کا تھا جس پر خوارج، معتزلہ اور مرجیہ کے درمیان سخت بحثیں اٹھی ہوئی تھیں۔ یہ سوال بھی محض دینیاتی نہ تھا بلکہ مسلم معاشرے کی ترکیب سے اس کا گہرا تعلق تھا، کیوں کہ اس کے متعلق جو فیصلہ بھی کیا جائے اس کا اثر مسلمانوں کے اجتماعی حقوق اور ان کے قانونی تعلقات پر لازماً پڑتا ہے۔ نیز ایک اسلامی ریاست میں اس سے یہ مسئلہ بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ گناہ گار حاکموں کی حکومت میں جمعہ و جماعت جیسے مذہبی کام اور عدالتوں کے قیام اور جنگ و جہاد جیسے سیاسی کام صحیح طور پر کیے جا سکیں گے یا نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ نے ان مسائل کے متعلق اہل السنۃ والجماعت کا جو مسلک ثبت کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

خلفائے راشدینؓ کے بارے میں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل الناس ابوبکر صدیقؓ ہیں، پھر عمرؓ بن الخطاب، پھر عثمانؓ بن عفان، پھر علیؓ بن ابی طالب، یہ سب حق پر تھے اور حق کے ساتھ رہے"۔

عقیدۂ طحاویہ میں اس کی مزید تشریح اس طرح کی گئی ہے:

''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو تمام امت پر افضل قرار دیتے ہوئے سب سے پہلے خلافت ان کے لیے ثابت کرتے ہیں، پھر عمرؓ بن الخطاب کے لیے، پھر عثمانؓ کے لیے، پھر علیؓ بن ابی طالب کے لیے، اور یہ خلفاء راشدین وائمۂ مہدیّن ہیں۔''

صحابۂ کرامؓ کے بارے میں:

''ہم صحابہؓ کا ذکر بھلائی کے سوا اور کسی طرح نہیں کرتے۔''

عقیدہ طحاویہ میں اس کی مزید تفصیل یہ ہے:

''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اصحابؓ کو محبوب رکھتے ہیں، ان میں سے کسی کی محبت میں حد سے نہیں گزرتے اور نہ کسی سے تبّری کرتے ہیں، ان سے بغض رکھنے والے اور برائی کے ساتھ ان کا ذکر کرنے والے کو ہم ناپسند کرتے ہیں، اور ان کا ذکر بھلائی کے سوا کسی اور طرح نہیں کرتے۔''

تعریفِ ایمان:

''ایمان نام ہے اقرار اور تصدیق کا''۔

الوصیہ میں اس کی تشریح امام نے اس طرح کی ہے: ''ایمان زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کا نام ہے''۔ پھر کہتے ہیں: ''نہ اقرار اکیلا ایمان ہے اور نہ محض معرفت ہی کو ایمان کہا جاسکتا ہے''۔ آگے چل کر اس کی مزید تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں: ''عمل ایمان سے الگ ایک چیز ہے اور ایمان عمل سے الگ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات مومن سے عمل مرتفع ہو جاتا ہے مگر ایمان اس سے مرتفع نہیں ہوتا ...... مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ فقیر پر زکوٰۃ واجب نہیں، مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس پر ایمان واجب نہیں''۔ اس طرح انھوں نے خوارج کے اس خیال کی تردید کر دی کہ عمل ایمان کی حقیقت میں شامل ہے اور گناہ لازماً عدم ایمان کا ہم معنی ہے۔

گناہ اور کفر کا فرق:

''ہم کسی مسلمان کو کسی گناہ کی بنا پر، خواہ وہ کیسا ہی بڑا گناہ ہو، کافر نہیں قرار دیتے جب تک کہ وہ اس کے حلال ہونے کا قائل نہ ہو۔ ہم اس سے ایمان کا نام سلب نہیں کرتے بلکہ اسے حقیقتاً مومن قرار دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک مومن شخص فاسق ہو اور کافر نہ ہو''۔

الوصیہ میں امام اس مضمون کو یوں ادا کرتے ہیں:

چھہتر LXXVI

"امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے گناہ گار سب مومن ہیں، کافر نہیں ہیں"۔

عقیدہ طحاویہ میں اس کی مزید تشریح یہ ہے:

"بندہ خارج از ایمان نہیں ہوتا مگر صرف اس چیز کے انکار سے جس کے اقرار نے اسے داخل ایمان کیا تھا"۔

خوارج اور امام ابوحنیفہؒ کا مناظرہ:

اس عقیدے اور اس کے اجتماعی نتائج (Social Consequences) پر پوری روشنی اس مناظرے سے پڑتی ہے جو ایک مرتبہ خوارج اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اسی مسئلے پر ہوا تھا۔ خارجیوں کی ایک بڑی جماعت ان کے پاس آئی اور کہا کہ مسجد کے دروازہ پر دو جنازے ہیں۔ ایک ایسے شرابی کا ہے جو شراب پیتے پیتے مرگیا۔ دوسرا ایک عورت کا ہے جو زنا سے حاملہ ہوئی اور شرم کے مارے خودکشی کر کے مرگئی۔ کیا ان کی نماز جنازہ جائزہ ہے۔ امام نے پوچھا یہ دونوں کس ملت سے تھے؟ کیا یہودی تھے؟ انھوں نے کہا نہیں۔ پوچھا عیسائی تھے؟ کہا نہیں۔ پوچھا مجوسی تھے؟ وہ بولے نہیں۔ امام نے کہا پھر آخر وہ کس ملت سے تھے؟ انھوں نے جواب دیا اس ملت سے جو کلمۂ اسلام کی شہادت دیتی ہے۔ امام نے کہا بتاؤ یہ ایمان کا ۱/۳ ہے یا ۱/۴ یا ۱/۵؟ وہ بولے کہ ایمان کا تہائی چوتھائی نہیں ہوتا۔ امام نے کہا اس کلمے کی شہادت کو آخر تم ایمان کا کتنا حصہ مانتے ہو؟ وہ بولے پورا ایمان۔ اس پر امام نے فوراً کہا جب تم خود انھیں مومن کہہ رہے ہو تو مجھ سے کیا پوچھتے ہو؟ وہ کہنے لگے ہم یہ پوچھتے ہیں کہ وہ دوزخی ہیں یا جنتی۔ امام نے جواب دیا اچھا اگر تم پوچھنا چاہتے ہو تو میں ان کے بارے میں وہی کہتا ہوں جو اللہ کے نبی ابراہیم نے ان سے بدتر گناہ گاروں کے متعلق کہا تھا کہ "خدایا جو میری پیروی کرے وہ میرا ہے اور جو میری نافرمانی کرے تو آپ غفور رحیم ہیں" (ابراہیم، آیت ۳۶)۔ اور جو اللہ کے ایک اور نبی عیسیٰؑ نے ان سے بھی زیادہ بڑے گناہ گاروں کے متعلق کہا تھا کہ "اگر آپ انہیں عذاب دیں تو آپ کے بندے ہیں، معاف فرمادیں تو آپ زبردست اور دانا ہیں"۔ (المائدہ، ۱۱۸)۔ اور جو اللہ کے ایک تیسرے نبی نوحؑ نے کہا تھا کہ "ان لوگوں کا حساب لینا تو میرے رب کا کام ہے، کاش تم سمجھو، اور میں مومنوں کو دھتکارنے والا نہیں ہوں"۔ (الشعراء، ۱۱۳، ۱۱۴)۔ اس جواب کو سن کر ان خارجیوں کو اپنے خیال کی غلطی کا اعتراف کرنا پڑا۔

گناہ گار مومن کا انجام:

"ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کے لیے گناہ نقصان دہ نہیں ہے۔ اور ہم نہ یہ کہتے ہیں کہ مومن دوزخ میں نہیں جائے گا اور نہ یہی کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اگر وہ فاسق ہو"۔

"اور ہم مرجیۂ کی طرح یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں ضرور مقبول اور ہماری برائیاں ضرور معاف

ہو جائیں گی"۔

عقیدۂ طحاویہ اس پر اتنا اضافہ اور کرتا ہے:

"ہم اہل قبلہ میں سے کسی کے نہ جنتی ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں نہ دوزخی ہونے کا۔ اور نہ ہم ان پر کفر یا شرک یا منافقت کا حکم لگاتے ہیں جب تک کہ ان سے ایسی کسی بات کا عملاً ظہور نہ ہو، اور ان کی نیتوں کا معاملہ ہم خدا پر چھوڑتے ہیں۔"

امام ابو حنیفہؒ کا کارنامہ:

اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے شیعہ و خوارج اور معتزلہ و مرجیہ کی انتہائی آراء کے درمیان ایک ایسا متوازن عقیدہ پیش کیا جو مسلم معاشرے کو انتشار اور باہمی تصادم و منافرت سے بھی بچاتا ہے اور اس کے افراد کو اخلاقی بے قیدی اور گناہوں پر جسارت سے بھی روکتا ہے۔ جس فتنے کے زمانے میں امام نے عقیدۂ اہلِ سنت کی یہ وضاحت پیش کی تھی، اس کی تاریخ کو نگاہ میں رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا بڑا کارنامہ تھا جس سے انھوں نے امت کو راہِ اعتدال پر قائم رکھنے کی سعی بلیغ فرمائی تھی۔ اس عقیدے کے معنی یہ تھے کہ امت اس ابتدائی اسلامی معاشرے پر پورا اعتماد رکھتی ہے جو نبی ﷺ نے قائم کیا تھا۔ اس معاشرے کے لوگوں نے جو فیصلے بالاتفاق یا اکثریت کے ساتھ کیے تھے، امت ان کو تسلیم کرتی ہے۔ جن اصحاب کو انھوں نے یکے بعد دیگرے خلیفہ منتخب کیا تھا، ان کی خلافت کو بھی اور ان کے زمانے کے فیصلوں کو بھی وہ آئینی حیثیت سے درست مانتی ہے۔ اور شریعت کے اس پورے علم کو بھی وہ قبول کرتی ہے جو معاشرے کے افراد (یعنی صحابۂ کرامؓ) کے ذریعہ سے بعد کی نسلوں کو ملا ہے۔ یہ عقیدہ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ کا اپنا ایجاد کردہ نہ تھا بلکہ امت کا سوادِ اعظم اس وقت یہی عقیدہ رکھتا تھا، مگر امام نے اسے تحریری شکل میں مرتب کر کے ایک بڑی خدمت انجام دی کیوں کہ اس سے عام مسلمانوں کو یہ معلوم ہو گیا کہ متفرق گروہوں کے مقابلہ میں ان کا امتیازی مسلک کیا ہے۔

جدیدیت پسندی سنت اور اجماع کا انکار کرتی ہے:

ان تمام جدیدیت پسند فرقوں میں ایک چیز مشترک تھی کہ یہ فرقے سنت رسول اکرمؐ اور اجماع امت اور احادیث کا انکار کرتے تھے اور قرآن کی من مانی تشریحات عقل کی روشنی میں کرتے تھے جب کہ قرآن ایک مجرد کتاب نہیں تھی اسے لانے والے پیغمبر کا اسوۂ حسنہ بحیثیت شارح، ان کی سنت ان کے اصحاب کا طریقہ سب کچھ موجود تھا لیکن یہ فرقے تاریخ، روایت، عمل متواتر اور اجماع امت کا انکار کر کے محض عقلیت کی بنیاد پر اپنے جاہلانہ نظریات پر اصرار کرتے تھے۔

جدیدیت کی گمراہی کا سبب:

حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے معاملے کے وقت جب پوری امت تحکیم پر مجتمع ہوگئی تو خوارج نے محض زعم عقل میں اس اجماع کا انکار کیا اور دلیل قرآن سے لے کر آئے مگر یہ بھول گئے کہ صحابہ کرام کی جماعت اور پوری کی پوری جماعت جس میں عشرہ مبشرہ بھی شامل تھے کافر کیسے ہوسکتی ہے؟ انھوں نے احادیث، سنت اور اجماع اور صحابہ کرام کے اسوہ اور عمل کو اہمیت نہ دی۔ اس عقل سے وہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ بسا اوقات کسی بھی جنگ میں دونوں فریق غلط بھی ہوسکتے ہیں اور دونوں فریق بیک وقت حق پر بھی ہوسکتے ہیں اور دونوں فریق غلط فہمی کی بنیاد پر صف آرا بھی ہوسکتے ہیں اور صف آراء ہونے والے تمام لوگ نہایت اعلیٰ درجے کے مومن بھی ہوسکتے ہیں۔ قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ جب بھی مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑیں تو ان کے درمیان جنگ بندی کرائی جائے اور زیادتی کرنے والے گروہ کو سزا دی جائے اس کا مطلب یہی ہے کہ مومنین کے درمیان جنگ ممکن ہے جنگ کا ہونا مومن ہونے کی نفی نہیں بسا اوقات غلط فہمیوں کی بنیاد پر ایسا ہوجاتا ہے اسی لیے حضرت علیؓ قرآن کی اس آیت کو بار بار پڑھتے تھے جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو جنت میں داخل کرتے وقت ان کے دلوں کے بال دور کردے گا۔ لیکن حالت جنگ مستقل برقرار نہیں رہ سکتی اور صلح لازم ہوجاتی ہے۔ اس تناظر میں دیکھئے تو جدیدیت جن دلائل پر آج اپنا موقف پیش کرتی ہے کم و بیش وہی موقف قدیم جدیدیت کا بھی تھا جب کہ ان کے درمیان صحابہ کرام اور عشرہ مبشرہ تک موجود تھے لہٰذا جدیدیت کا مسئلہ عقل کی برتری کا مسئلہ ہے قرآن و سنت کے مباحث محض اپنی معذرت خواہی کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔

خوارج، حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور حکمین کے حوالے سے امام شوکانی نے اپنی کتاب "فتح القدیر" کے مقدمہ میں ایک روایت ذکر کی ہے کہ جب حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ کو خوارج سے مناظرہ کے لیے بھیجا تو ان سے فرمایا:

"خوارج کے پاس جاؤ لیکن یاد رکھنا کہ ان سے قرآن کی بنیاد پر مناظرہ نہ کرنا کیوں کہ قرآن کئی پہلوؤں کا حامل ہے، بلکہ سنت کی بنیاد پر ان سے گفتگو کرنا۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا: میں کتاب اللہ کا ان سے زیادہ عالم ہوں۔ فرمایا: تمہاری بات بجا لیکن قرآن کئی پہلوؤں کا حامل اور کئی معانی کا متحمل ہے"۔ (مقدمہ فتح القدیر)

پھر ترجمان القرآن حضرت ابن عباسؓ نے ان لوگوں کے سامنے (اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ) کی وہ تفسیر بیان کی جو انھوں نے نبی اکرم ﷺ سے سیکھی تھی اور ان پر واضح کیا کہ ان کا نظریہ غلط ہے تو یہ لوگ لاجواب ہوگئے۔ (سیر اعلام النبلاء)

امام ابن حزمؒ خوارج کے بارے میں ''الفصل فی الملل والنحل'' میں فرماتے ہیں:

كانوا أعرابا والقرآن ولم يتفقهوا في السنن (۱۶۸/۴)

''دیہاتی لوگ تھے جنھوں نے قرآن تو پڑھا مگر سنت میں تفقہ حاصل نہ کیا''۔

حضرت علیؓ کے اس بیان سے سنت کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن کی وہی تشریح معتبر ہوگی جو رسالت مآبؐ کے قول یا فعل یا وضاحت کے ذریعے ہم تک پہنچی۔ اسی لیے تمام جدیدیت پسند خوارج سے لے کر غلام احمد پرویز اور مصر کی جماعت و سطانیہ تک حدیث اور سنت کو اس کی تاریخ، رسالت مآب صلعم کی شخصیت، تاریخی روایت، اور عہد صحابہ سے الگ کر کے اسے جدید سانچے میں ڈھالنا چاہتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہمیشہ اجتہاد کا سہارا لیا جاتا ہے جبکہ باب اجتہاد اس امت کی تاریخ میں نہ کبھی بند ہوا نہ کبھی بند ہو سکتا ہے گزشتہ دو صدیوں سے تو اجتہادات کا عمل جاری و ساری ہے مفقود الخبر شوہر کی مدت انتظار کے ضمن میں مولانا اشرف علی تھانویؒ اور دیگر علماء احناف کا اجتہاد، تصویر، نوٹ، آلہ مکبر الصوت وغیرہ کے سلسلے میں اجتہادات مسلسل ہو رہے ہیں اجتہاد کے بغیر زندگی کا کارواں چل نہیں سکتا لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کی اہمیت علماء پر روشن نہیں ہے ایک بے بنیاد الزام ہے۔

National Security Research Division امریکہ نے Smith Richardson Foundation کے تعاون سے شیرل بینارڈ (Cheryl Benard) کی کتاب Civil Democratic Islam شائع کی۔ یہ کتاب تین ابواب اور چار ضمیمہ جات پر مشتمل ہے۔ ضمیمہ نمبر ۱ کا عنوان ہے The Hadith Wars اس ضمیمے میں شیرل لکھتی ہیں کہ:

The Quran is considered to be beyond critique however there are topics it does not cover at all or to which refers ambiguously almost since the inception of Islam, proponents of opposing views have pull their own visions and interpretations forward on the basis primarily of Hadith. We can refer to this form of ideological conflict as the Hadith wars. Some urges that one should not engage with fundamentalist and traditionalist on the level of Hadith. In any case Hadith does not provide a way to decide an issue it always allows room for diametrically opposed views to claim equal legitimacy. However while the Hadith wars

can perhaps not be won, they conceivibly be lost or atleast forfeited.

شیرل بینارڈ کا یہ تبصرہ خوارج سے حضرت ابن عباسؓ کے مکالمے کے تناظر میں پڑھا جائے تو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ امت مسلمہ کے لیے حدیث، سنت، اسوہ حسنہ اور رسول اکرمؐ کی ذات گرامی کی کیا قدر و قیمت اور کیا حیثیت ہے۔ حدیث پر حملہ آور ہونے کے لیے ایک بڑا مضبوط استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر قرآن کو ہم حدیث کی روشنی میں سمجھیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن حدیث کا محتاج ہے حالاں کہ حدیث قرآن کی محتاج ہے یہ استدلال بہ ظاہر بڑا قوی لیکن حقیقتاً اس استدلال کی کوئی دینی و تاریخی بنیاد نہیں ہے۔ قرآن کریم مجرد کتاب نہیں کہ جس کے مفہوم کا تعین صرف عربی زبان، محاورہ عرب اور لغت عرب کے ذریعے متعین کیا جا سکے۔ قرآن ایک خاص زمانے میں ایک خاص بستی پر ایک خاص ترتیب کے ساتھ نازل ہوا۔ اگر قرآن کتاب اللہ ہے تو مجسم کتاب رسول اللہ ہیں۔ ایک قرآن وہ تھا جو ۳۰ سپاروں میں محصور تھا اور ایک قرآن وہ تھا جو مکہ و مدینہ کی گلیوں میں چلتا پھرتا تھا۔ ایک خاموش قرآن تھا، ایک قرآنِ ناطق۔

جدیدیت پسند اور مستشرقین کا تمام زور اس بات پر ہے کہ قرآن کا مفہوم سمجھنے کے لیے کسی بیرونی و خارجی ذریعے کی ضرورت نہیں ہے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن کو صاحب قرآن کے بغیر بھی سمجھا جا سکتا ہے اور قرآن اور صاحب قرآن دو الگ چیزیں ہیں۔ اس نقطہ نظر کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اپنی تاریخ سے اپنی روایات سے اپنی اقدار سے اور اس طرز عمل سے اپنا رشتہ منقطع کر دیں جو تسلسل کے ساتھ امت کو مختلف ذرائع سے ملتا رہا۔ یہ بالکل وہی نقطہ نظر ہے جو مارٹن لوتھر نے پروٹسٹنٹ تحریک کے لیے اختیار کیا۔ اس نے دینِ خالص کے نام پر صرف انجیل کے متن کو درست قرار دیا اس کے سوا تمام متعلقات کا عیسائیت کی تاریخ کا روایات اور اقدار کا عملاً انکار کر دیا جس کے نتیجے میں پروٹسٹنٹ ازم عیسائیت کے لیے پیغام موت بن گیا اور مغرب میں مذہب کے خاتمے اور سرمایہ دارانہ نظام کے فروغ، قیام اور استحکام میں اس مذہب نے مرکزی کردار ادا کیا۔ لوتھر پر حضرت علیؓ کا وہی قول صادق آتا ہے کہ "کلمہ حق تھا مقصد باطل"۔ لوتھر نے دین خالص کی بات کی لیکن اصلاً اس کے نتیجے میں لوتھر نے عیسائیت کو اس کی تاریخ، روایت اور اقدار سے الگ کر کے مجرد انجیل میں محصور کر دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ پہلے مرحلے میں عیسائیت سے اور دوسرے مرحلے میں مذہب سے لاتعلق اور بے نیاز ہو گیا۔ یہی بے نیازی اور لاتعلقی روحانیت سے مادیت اور روایت سے جدیدیت کے سفر کا نقطہ آغاز بنی۔ اس چیز نے یورپ کو مذہب سے محروم کر دیا۔

جدیدیت پسند یا تو ان خطرات کا ادراک نہیں رکھتے یا ان کا اصل مقصد مذہب کا خاتمہ ہے۔ قرآن

نے صاف الفاظ میں حکم دیا ہے کہ اطاعت کرو اللہ کی اور رسول کی اور اپنے امیر کی ۔قرآن نے ہر جگہ اللہ کی اطاعت پر زور نہیں دیا بلکہ جا بجا قرآن کریم نے رسولؐ اور تنہا رسولؐ کی اطاعت پر زور دیا کیوں کہ خدا کی اطاعت تو خود رسولؐ کی اطاعت کے اندر آ جاتی ہے ۔مثلاً سورہ نور میں فرمایا "صلوٰۃ قائم کرو زکوٰۃ دو اور رسولؐ کی اطاعت کرو کہ اس سے توقع ہے کہ تم پر رحم کیا جائے" [۲۴/۵۶]

اس سے پہلے فرمایا گیا "اگر تم رسولؐ کی اطاعت کرو گے تو خود ہی ہدایت پاؤ گے ورنہ رسولؐ کی ذمہ داری اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ تمہیں صاف طور پر خدا کا پیغام پہنچا دے" [۲۴/۵۴]

قرآن نے یہاں "وان تطیعوہ تھتدوا" کے الفاظ استعمال کیے "وان تطیعوھما" کے الفاظ استعمال نہیں کیے ۔اس کا مطلب یہ ہے کہ رسولؐ کی اطاعت میں اللہ کی اطاعت خود بہ خود شامل ہے جب کہ صرف اللہ کی اطاعت میں رسولؐ کی اطاعت شامل نہیں ہے اور ایمان کے لیے رسولؐ کی اطاعت لازمی ہے کیوں کہ ایمان رسولؐ کے ذریعہ ملتا ہے وہ کیسا ایمان ہے جو رسولؐ کا انکار کر دے اور صرف اس کا اقرار کرے جس نے رسولؐ کو بھیجا ہے ۔

سورہ انفال میں فرمایا "اللہ کے رسولؐ سے روگردانی نہ کرو حالاں کہ تم اس کی پکار سن رہے ہو" [۸/۲۰] اس آیت میں اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے مگر "ولاتولوعنہ" میں ضمیر واحد غائب کی لائی گئی ہے ۔تا کہ بتا دیا جائے کہ رسولؐ کی اطاعت بنیادی حیثیت رکھتی ہے اور اگر رسولؐ کی اطاعت نہیں کی تو اللہ کی اطاعت کا دعویٰ بے معنی ہے لہٰذا رسولؐ کی اطاعت دراصل اللہ کی اطاعت ہے ۔اسی سورہ انفال ہی میں ارشاد ہوتا ہے کہ "اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسولؐ کی پکار کا جواب دو جب وہ پکارتا ہے تا کہ تمہیں وہ موت کی حالت سے نکال کر زندہ کر دے اور جان رکھو کہ اللہ آدمی اور اس کے دل کے درمیان حائل ہے" [۸/۲۴] ۔

اس آیت میں جب پکارنے اور حیات آفرینی کرنے کا ذکر کیا گیا ہے تو صیغہ واحد کا لایا گیا ہے جس کی ضمیر رسولؐ کی طرف راجع ہے کیوں کہ واقعہ یہی ہے کہ ہمیں پکارنے والی شخصیت دراصل رسولؐ ہی کی شخصیت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ ہمیں رسولؐ ہی کے ذریعے پکارتا ہے اور اس کے واسطے سے ہمیں حیات بخشتا ہے اسی طرح سورہ نور میں فرمایا جب یہ منافقین اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف بلائے جاتے ہیں تا کہ وہ ان کے معاملے میں فیصلہ دے دے تو ان میں سے ایک فریق پہلو تہی کرنے لگتا ہے ۔ [۴۸-۲۴/۴۷]

اس آیت میں جب فیصلے کی بات آتی ہے تو "لیحکم" صیغہ واحد کے ذریعے صرف رسولؐ کے فیصلہ دینے کو بیان کیا گیا ہے اور سورہ نساء میں صاف صاف بتلا دیا گیا ہے جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے درحقیقت خدا کی اطاعت کی ۔

شیرل بینارڈ کا پیغام امریکا اور تمام استعماری طاقتوں کے لیے یہ ہے کہ اگر بنیاد پرستوں، احیائی

تحریکوں، قدامت پسندوں اور روایت پرستوں کو شکست دیتی ہے اور انھیں مغربی تہذیب اور فکر و فلسفے کی اقدار و روایات کو قبول کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے تو گفتگو صرف قرآن کے تناظر میں کی جائے اور مکالمے کی بنیاد ہمیشہ قرآن پر رکھی جائے اور حدیث سے مکمل احتراز کیا جائے۔ وہ لکھتی ہے۔

What Hadith cannot do is to decide any issue substantively and authoritatively. Eventually the Hadith wars are the wars of attrition.

شیرل بینارڈ اس کتاب کے دوسرے باب

Finding Partners for the promotion of Democratic Islam Options:-

میں بتاتی ہے کہ مسلم معاشروں میں لادینیت پرست، بنیاد پرست اور قدامت پرست اور ریڈیکل بنیاد پرست اور جدیدیت پسند پائے جاتے ہیں لیکن ان معاشروں میں ہمارے اصل حلیف ماڈرنسٹ/جدیدیت پسند ہی ہو سکتے ہیں۔

The Modernist vision matches our own of all the groups this one is most congenial to the values and the spirit of modern democratic society; Modernisim not traditionalism is what worth for the west.

خوارج سے لے کر آج تک جدیدیت پسند ہمیشہ اسلامی روایت کے مدمقابل رہے ہیں اور یہ گروہ ہمیشہ لادینیت کا فطری حلیف بن جاتا ہے۔

تمام جدیدیت پسند حدیث پر تنقید کرنا لازمی سمجھتے ہیں:

جدیدیت پسند فرقے حدیث کا انکار کرتے تھے یا حدیث کے اس حصے کا انکار کرتے جو ان کے نظریات کی توثیق نہ کرتا اور ان حدیثوں کو قبول کرتے تھے جو ان کے افکار کی تائید، تصدیق اور توثیق پر مبنی ہو۔ یہ فرقے خلفاء راشدین کی اہانت سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ مثلاً خوارج ان حدیثوں کا انکار کرتے تھے جن میں حضرت علیؓ کی تعریف کی گئی ہو۔ وہ حضرت علیؓ و معاویہؓ کو برا بھلا کہتے تھے اور انھیں واجب القتل سمجھتے تھے۔ وہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ کے گرد جمع ہونے والے تمام افراد کو واجب القتل قرار دیتے تھے۔ معتزلہ کی نگاہ میں اصل مجرمین محدثین تھے۔ نظام معتزلی نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حذیفہؓ بن یمان اور ابوہریرہؓ سب کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ امام ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ''مختلف الحدیث'' میں معتزلہ کے ان تمام اعتراضات کا

جواب دیا۔ ان تمام فرقوں نے اسلامی عقیدے کو ایک سادہ عقیدے کے بجائے فلسفیانہ عقیدے میں بدل دیا۔

Sheila McDonough نے ایک عجیب جملہ لکھا ہے لیکن اس ایک جملے میں قدیم اور جدید جدیدیت پسندوں کی پوری تاریخ، نفسیات اور نقطۂ نظر سمو دیا گیا ہے۔ Criticism of Hadith has been practised by all the muslim modernists

ابتدائی صدیوں کے جدیدیت پسند فرقوں کا مسئلہ:

پہلی دوسری اور تیسری صدی ہجری کے اکثر جدیدیت پسند فرقوں کے خیال میں خیر و شر کا علم اور نیکی و بدی کے درمیان تمیز عقل کے ذریعے بھی کی جا سکتی ہے اور ضروری نہیں کہ حق کا علم صرف وحی سے ہی حاصل ہو۔ وہ کانٹ کی طرح اخلاق کو علم دین سے الگ اور مستقل بالذات سمجھتے تھے۔ جب ان سے پوچھا جاتا کہ جب عقل اور وجدان سے برے بھلے کی پہچان کی جا سکتی ہے خیر و شر کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے، مابعد الطبیعیاتی سوالات کا جواب معلوم کیا جا سکتا ہے، حقیقت کلی ذات باری تعالیٰ اور پیغمبروں کی معرفت حاصل کی جا سکتی ہے تو پھر وحی الٰہی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب وہ یہ دیتے تھے کہ وحی اس پہچان کو استحکام عطا کرتی ہے جو اسے عقل اور وجدان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور وہ انسان کے اخلاقی مذہبی فرائض کو کھول کر بیان کرتی ہے۔ عقل پرستی کا یہ فلسفہ جو مذہبی بنیاد پر خوارج نے شروع کیا تھا یونانی فلسفے کے زیر اثر معتزلہ میں علمی بنیادوں پر مستحکم ہوا اور عقل پرستی کی یہ تحریک امام ابوالحسن اشعریؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام غزالیؒ کے افکار و نظریات سے شکست کھانے کے باوجود ایک زیریں لہر کے طور پر اسلامی معاشروں میں موجود رہی اور وقتاً فوقتاً برگ و بار لاتی رہی۔

الکندی: عقل بنیادی قوانین کا ماخذ ہے:

عقل پرستی کے اس مکتبۂ فکر کا نمائندہ فلسفی، ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق الکندی (م ۸۹۹ء۔۲۸۶ء) تھے۔ الکندی، فلسفۂ سائنس اور مذہب کے مابین مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش میں رہا ہے۔ وہ انسانی روح کی نجات صرف عقل و خرد اور اعلیٰ شعوری زندگی میں سمجھتے تھے۔

دوسرے لفظوں میں الکندی ان لوگوں کے قائل نہیں تھے جو فلسفہ اور سائنس کی تعلیم میں دلچسپی نہیں لیتے تھے اور عقل و خرد کو کام میں نہیں لاتے اور مذہبی اور اخلاقی کاموں میں مشغول رہتے۔ الکندی کا نظریۂ عقل ارسطو سے اخذ شدہ ہے وہ عقل کے چار مدارج بیان کرتے تھے اور عقل کے ذریعے ابدی سچائیوں کو جان لینا تحفہ خداوندی سمجھتے تھے۔ کندی کے اس نظریۂ عقل کو بعد کے فلاسفہ فارابی، ابن سینا اور ابن رشد نے قابل قدر ورثے کے طور پر قبول کیا۔ وہ عقل کو ریاضیات، ابدی صداقتوں اور روحانی حقیقتوں کے بنیادی قوانین کا ماخذ سمجھتے ہیں جس سے پیغمبر پر وحی کا نزول ہوتا ہے اور شاعر کو آمد ہوتی ہے۔

سرخسی اور ابو بکر رازی کا الحاد:

کندی کے مرید سرخسی (م ۸۹۹ء) اسی فلسفۂ عقل کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے کہ تمام پیغمبر جھوٹے مدعی تھے۔ کندی نے محض عقلیت اور آزاد خیالی، روشن خیالی پر مبنی جس جدیدیت کو فروغ دیا تھا اس کی بدترین شکل ابو بکر رازی (۸۶۴ء۔۹۲۴ء) کی صورت میں سامنے آئی۔ اسلام کی پوری تاریخ میں سب سے زیادہ انتہا پسند اور مسلمہ عقائد کے خلاف نظریات پیش کرنے والے فلسفی ابو بکر رازی تھے۔ رازی تمام یونانی فلاسفہ کے معتقد تھے، ان کی تحریروں کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ۷ویں صدی ق م سے چوتھی صدی ق م کے درمیان جو یونانی فلاسفہ ہوئے رازی سے بڑھ کر ان کا روشن خیال اور روشنفکر معتقد ارسطو کے بعد سترہ سو سال کے عرصے میں کوئی اور نہیں ہوا۔

وہ مذہب کے شدید مخالف تھے، وہ وحی کے بھی سخت خلاف تھے۔ وہ وحی اور رسالت کو بے ضرورت چیز سمجھتے تھے۔ ان کی آزاد خیالی کی مذمت صرف راسخ العقیدہ مکاتب فکر ہی نے نہیں کی بلکہ اسماعیلیوں نے بھی ان کی فلسفیانہ تعلیمات سے اظہار برأت کیا۔ ان کے خیال میں دانا فرد وہ ہے جو ریاضیات، طبیعیات اور مابعد طبیعیات کے علوم میں اعلیٰ درجے کی مہارت حاصل کرلے جو اس کی انسانی صلاحیت کے مطابق ہو۔ جب خدا نے اپنی خدائی کے جوہر سے عقل کا تحفہ عنایت کردیا تو پھر انسانوں کو وحی کی یا رسالت کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ رازی کے خیال میں انسان کو راستہ دکھانے اور اس کے اندر روشن خیالی پیدا کرنے کے لیے عقل ہی کافی ہے۔ چنانچہ رسالت ایک بے ضرورت چیز ہے۔ آزاد خیالی کی یہ لہر ابن الراوندی (م ۹۱۱ء) استاد ابو عیسیٰ وراق (م ۹۰۹ء) شاعر بشار ابن برد (م ۷۸۳ء) اور ممتاز شاعر ابو العلا معری (م ۱۰۵۷ء) اور عمر خیام (م ۱۱۲۳ء) کے ذریعے اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ معری Humanism کے سب سے بڑا علمبردار اور مذہب کے سب سے بڑے مخالف تھے۔ انھوں نے تمام عمر گوشت نہیں کھایا اور کبھی کسی مچھر کو بھی ہلاک نہیں کیا۔ انھوں نے تجرد کی زندگی بسر کی۔ ان کی خواہش تھی کہ موت کے بعد ان کے کتبے پر یہ شعر لکھا جائے:

(یہ ظلم میرے باپ نے مجھ پہ کیا تھا کہ مجھے اس دنیا میں لائے مگر میں نے یہ ظلم کسی پر نہیں کیا)

وہ کہتے ہیں کہ جو عقل رکھتے ہیں ان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور جو دین دار ہوتے ہیں عقل سے انھیں کوئی سروکار نہیں رہتا۔ وہ تمام مذاہب کا مضحکہ اڑاتے ہیں۔

عمر خیام اپنی روشن خیالی، آزاد خیالی اور بے باکی کے باوجود قسمت کے راز کو کبھی نہ پا سکے۔ وہ حقائق اور اشیاء کی تہہ تک پہنچنے کے بجائے شراب کی تہہ تک پہنچ گئے اور پھر تہہ میں ہی رہ گئے۔ ان کی بے بسی، بے کسی، نامرادی اور ناکامی ان کے ایک مصرعے سے عیاں ہے:

[ایک دروازہ تھا جس کی کوئی چابی مجھے نہ ملی، ایک پردہ تھا جس کے اندر میں جھانک نہیں سکتا تھا۔]

افسوس کہ وہ اپنے قلب میں نہیں جھانک سکے اور روح کی لذت سے ہمیشہ کے لیے محروم رہ گئے۔

فارابی: اسلامی نوافلاطونیت:

وہ لہر جو خوارج سے چل کر معتزلہ تک یونانی فلسفے کے ذریعے پہنچی۔ ابونصر فارابی (۸۷۰۔۹۵۰ء) نے عقلیت کی اس لہر کو وسعت دے کر اسلامی نوفلاطونیت [Neo-Islamic Platonism] کی بنیاد رکھی۔ ان کا پورا نظام فلسفہ افلاطونیت، ارسطوئیت اور تصوف کا آمیختہ ہے۔ انھیں اپنے فلسفے کے لیے قرآن اور سنت سے کوئی چیز نہیں مل سکی۔ اس کا دوسرا مطلب صاف لفظوں میں یہ ہے کہ فلاسفۂ یونان کو رب کائنات اور پیغمبر کے مقابلے میں برتری حاصل ہے اور فلاسفہ کو پیغمبر پر ترجیح دی جائے۔

مذہبی صداقت اور فلسفیانہ صداقت ایک ہیں:

فارابی کے خیال میں فلسفے کے مختلف مکاتب فکر دراصل ایک ہی مکتب فکر ہے۔ صرف ان کی اصطلاحیں اور گروہوں کے نام الگ الگ ہیں۔ ان کے خیال میں افلاطون اور ارسطو کے مریدوں نے اختلافات کو ہوا دے کر ان دو عظیم فلاسفہ کے درمیان اختلافات کی خلیج وسیع کرنے کی کوشش کی۔ فارابی کے خیال میں مذہبی صداقت اور فلسفیانہ صداقت معروضی طور پر ایک ہیں، اس طرح فارابی نے اپنے استدلال کے ذریعے فلسفہ اور اسلامی عقائد کے درمیان ہم آہنگی کو ممکن بنانے کی کوشش۔ [اصلاً ایسا نہیں ہوسکا کیوں کہ فلسفہ اور مذہب کا دائرہ الگ الگ ہے۔ مذہب کا آغاز یقین سے ہوتا ہے اور فلسفے کا آغاز شک سے ہوتا ہے۔ فلسفی پوری زندگی شک و شبے اور سوالات اٹھانے اور ان کے جوابات جمع کرنے اور پھر اس جمع شدہ پونجی کو رد کر کے نئے خزانے تلاش کرنے نکل جاتا ہے۔ اس پر یہ وقت بھی آتا ہے کہ وہ خود اپنے آپ سے سوال کرتا ہے کہ کیا میں ہوں، اور کیا میں ہی ہوں، اور اگر ہوں تو کیوں ہوں؟ اس کا کوئی خیال بھی حتمی نہیں ہوتا وہ اپنی رائے کبھی بھی تبدیل کر کے نئے مفروضات، قیاسات قائم کرسکتا ہے۔] اگر فلسفی اپنے بارے میں کائنات کے بارے میں خدا کے بارے میں اور کائنات میں موجود ہر چیز کے بارے میں شک و شبہ کرنا ترک کردے تو پھر وہ فلسفی نہیں رہے گا وہ اہل ایمان میں شامل ہوجائے گا۔ شک و شبہ اور سوالات کی موت کا نام فلسفے کی موت ہے۔]

وحی والہام تصورکا نتیجہ ہیں:

فارابی عقل فعال کے ساتھ ربط و تعلق کو دو طریقوں سے ممکن بتلاتے ہیں، سوچ بچار اور الہام۔ نفس انسانی مطالعے اور جستجو کے ذریعے عقل مستفاد (Acquired Intellect) تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ الوہی روشنی حاصل کرلیتی ہے۔ اس سطح تک صرف فلاسفہ اور داناؤں کی مقدس روحیں ہی پہنچ سکتی ہیں۔ مقدس روح جو

اپنے سے اوپر کی دنیا کے دھیان میں رہتی ہے نیچے کی دنیا کی پرواہ نہیں کرتی اور اس کی ظاہری حس اس کی باطنی حس پر کبھی غالب نہیں آتی اور اس کا اثر اس کے اپنے جسم سے ماوراء دوسرے اجسام تک اور اس دنیا کی ہر چیز تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ اپنا علم روح اعلیٰ اور فرشتوں سے بغیر کسی انسانی مداخلت کے براہِ راست حاصل کرتی ہے اس طرح مرد دانا و حکیم کا تعلق عقل فعال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔[اس فلسفے کے ذریعے پیغمبر او رفلاسفہ ایک ہی مقام پر پہنچ جاتے ہیں بلکہ فلسفی کا مقام اور بھی بلند ہوتا ہے۔] فارابی کے مطابق یہ ربط و تعلق تصور کے ذریعے بھی ممکن ہے جیسا کہ پیغمبروں کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے کہ ان کا تمام وحی و الہام تصور کا ہی نتیجہ ہوتا ہے۔ تصور میں یہ طاقت ہے کہ وہ روحانی دنیا کے نمونے پر ذہنی پیکر تخلیق کرے۔ فارابی کے اس فلسفے کی بازگشت انیسویں صدی کے جدیدیت پسند مفکرین جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہٗ کے یہاں سنائی دیتی ہے۔

حیرت انگیز طور پر فارابی کے فلسفے سے متاثر جمال الدین افغانی قوم پرستی کے فلسفے کے علمبردار اور شیخ محمد عبدہٗ کا مکتبہ فکر مصر میں لادینیت کے فروغ میں صفِ اول کا کردار ادا کرنے لگا۔ فارابی سائنس کے حق میں ہیں، تجربے کی اہمیت مانتے ہیں، علم نجوم و شگون وغیرہ کو رد کرتے ہیں۔ وہ عقل کو اتنے بلند مقام تک لے جاتے ہیں جو اتنا مقدس ہے کہ وہ اس کا تعلق روایت کے ساتھ جوڑنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تا کہ فلسفہ اور مذہب میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔[امام غزالی کے مکتبہ فکر کو چھوڑ کر تمام اہم مسلم فلاسفہ کے یہاں عقل کو سب سے بلند مقام حاصل ہے۔ جس کے نتیجے میں فلسفی کو پیغمبر کے برابر درجہ مل جاتا ہے بلکہ اس سے بلند تر مقام بھی۔ جس طرح پیغمبر خدا کے برابر نہیں ہو سکتا اسی طرح کوئی فلسفی، یا کوئی دانشور پیغمبر کی خاک پا کے برابر بھی نہیں ہو سکتا۔ چوں کہ دین پیغمبر کے ذریعے، اللہ تعالیٰ انسانوں کو الکتاب کے توسط سے عطا کرتے ہیں لہٰذا کوئی کتاب اور کوئی فلسفہ مذہب کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ہم آہنگی ہمیشہ برابر کی اشیاء میں کی جا سکتی ہے لہٰذا شک و یقین یعنی فلسفہ و مذہب کو یکجا کرنا ممکن نہیں]۔

ابن سینا کے نظریات:

فارابی کے فلسفے کی توضیح و توسیع اور نئے افکار کے امتزاج کے ساتھ ایک نئے مکتبہ فکر کی بنیاد رکھنے کا کام ابو علی الحسین ابن سینا [۱۰۳۷-۹۸۰] نے کیا۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۲۷۶ ہے۔ ان کی کتاب الشفاء ۱۵ جلدوں میں فلسفے کا دائرۃ المعارف ہے۔ اس کی تلخیص ابن سینا نے ''النجات'' کے نام سے کی تھی۔ اس نے ایک بے احتیاط حد درجہ غیر معتدل اور مسرفانہ زندگی بسر کی۔ ان کی مابعد الطبیعیات کا سب سے بڑا حصہ ''وجود'' (Being) کے بارے میں ہے۔

خدا سے صرف عقل اول کا صدور ہوا:

خدا کو وہ وجود واجب Necessary Existence تسلیم کرتے ہیں جس سے صرف عقلِ اول صادر ہوتی کیوں کہ ایک واحد ہستی سے ایک ہی چیز کا صدور ہو سکتا ہے اس عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور پھر بتدریج عقلِ عاشر کی منزل آتی ہے جو تحت القمری دنیا کا انتظام چلاتی ہے اور مسلم فلاسفہ کی اکثریت نے اسے جبریل کا نام دیا ہے۔ اس فلسفے کے ذریعے انھوں نے ارسطو کے تصورِ خدا کی جدید اور بہتر توضیح کرنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ افکار و توضیحات اسلامی علمیات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے محض باطل خیالات ہیں۔

قرآنی وحی لفظ بلفظ سچائی نہیں:

ابن سینا دو طرح کی، عقلی اور روحانی دنیاؤں کے باشندے ہیں، یعنی ایک یونانی اور دوسری اسلامی۔ اپنے ذہن میں انھوں نے دونوں دنیاؤں کو اس طرح خلقی طور پر (Intrinsically) یکجا کیا ہے کہ وہ بالکل ایک ہی لگتی ہیں اور ان میں کسی کے ساتھ بے وفائی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان حالات میں انھوں نے روایتی اسلام اور یونانی ورثے دونوں کی تعبیر و تشریح کی اور ان میں بہت کچھ تغیر و تبدل کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ [قرآنی وحی اکثر مقامات پر سچائی کی علامت ہے لفظ بلفظ (Literal) سچائی نہیں ہے لیکن عوام کے لیے اسے لفظی سچائی ہی رہنا چاہیے۔ ان کے خیال میں بصیرت بہ یک وقت عقلی، اخلاقی اور روحانی ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک پیغمبرانہ تجربے کو فلسفیانہ اور اخلاقی دونوں قسم کے معیارات پر پورا اترنا چاہیے۔

ابن سینا کے فلسفے کے مطابق پیغمبر اپنی سچائی کے لیے فلسفے کے معیار پر پورا اترے گویا فلسفہ وحی آسمانی کے برابر حیثیت رکھتا ہے اور فلسفی کا مقام پیغمبر سے بلند ہے کیوں کہ ابن سینا کے مطابق فلسفیانہ تجربے کو پیغمبرانہ تجربے کے معیار پر نہیں بلکہ پیغمبرانہ تجربے کو فلسفیانہ معیار پر پورا اترنا چاہیے اس طرح معیار فلسفہ ہوا، لہٰذا فلسفی پیغمبر سے افضل ہے۔ ان کے خیال میں وحی کا عطا کرنے والا ایک معنی میں پیغمبر کے اندرون میں ہوتا ہے اور دوسرے معنی میں کیوں کہ وہ انسان ہوتا ہے اس کے بیرون میں ہوتا ہے۔ [یعنی وحی الٰہی عطیہ نہیں ذاتی کاوش رہ جاتی ہے۔]

قیامت کے روز حشر اجساد ممکن نہیں:

اسلامی روایت میں ابن سینا کے غیر مذہبی فلسفیانہ افکار کا کبھی تسلط نہیں رہا کیوں کہ امام غزالیؒ اور امام فخر الدین رازیؒ نے ابن سینا کے فلسفے کے پرخچے اڑا دیے اور اسلامی اور یونانی علمیاتی بنیادوں پر ان تمام فلاسفہ کو عبرت ناک شکست دی جو فلسفۂ یونان سے متاثر تھے۔ ابن سینا قیامت کے روز انسانوں کے اٹھائے جانے کے منکر تھے، ابن سینا عقلی تھے لہٰذا وہ مابعد الطبیعیاتی سوالات کو اپنی عقل کے زور پر حل کرنا چاہتے تھے وہ یہ بھول گئے کہ عقل محدود ہوتی ہے اور خدا لامحدود ہے، لہٰذا لامحدود کی قوت، ہیبت، عظمت، شوکت و طاقت کا احاطہ محدود عقل

نہیں کرسکتی۔

اخوان الصفاء کے گمراہ کن عقائد:

ابن سینا کے الحاد و زندقہ کی ایک شکل اخوان الصفاء کی صورت میں سامنے آئی۔اس جماعت کا اصل نام [اخوان الصفاء وخلان الوفاواہل العدل وابناء الحمدوارباب الحقائق واصحاب المعانی] ہے جس کا ترجمہ ہے "پاکیزگی پسند وفا شعار لوگ عدل کے خواہاں اور حمد وثنا ء کے خوگر عارفین حقائق واقفانِ معانی" اپنے بارے میں اس طرح کے دعوے کرنے کی روایت پوری اسلامی اور غیر اسلامی تاریخ میں کہیں نہیں ملتی۔اس نام کے ذریعے وہ اپنے آپ کو معتزلہ، صوفیا ءاور اسماعیلی تحریک سے وابستہ کرنے کا اشارہ دیتے تھے۔لیکن تحقیقات کے مطابق ان کا اسماعیلی تحریک سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔

اخوان الصفاء کے رسائل کی تعداد ۵۲ ہے۔یہ رسائل چار اقسام کے ہیں۔پہلی قسم "القسم الریاضی" دوسری "جسمانیات طبعیات" تیسری "نفسیات عقلیات" چوتھی "علوم ناموسیہ الٰہیہ شرعیہ" ہے۔اس گروہ کا خیال تھا کہ شریعت کو جہالتوں نے گدلا کر کے رکھ دیا ہے اور شریعت میں کئی طرح کی گمراہیاں رچ بس چکی ہیں، اس کی صفائی و تطہیر صرف فلسفے سے ہی ممکن ہے۔اگر یونانی فلسفہ اور عربی شریعت ایک دوسرے میں ضم ہو گئے تو انسانی عقیدہ و فکر کو کمال کی منزل حاصل ہو جائے گی۔اخوان کا مطمع نظر اسلام کو پاک وصاف کر کے فلسفہ و سائنس کے امتزاج سے ترقی دینا اور کمال تک پہنچانا تھا۔

[اسلامی تاریخ کی ابتداء سے لے کر آج تک تمام جدیدیت پسندوں کا یہی نقطۂ نظر رہا ہے وہ اسلام اور سائنس اور مغرب کی اقدار و روایات کو ملا کر ترقی و کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں۔]

فلسفیانہ صداقت و مذہبی صداقت، ایک ہی چیز ہیں:

اخوان الصفاء کی مابعد الطبیعیات اور ان کی بہت سی دوسری آراء و نظریات اسلامی عقائد کے برعکس تھیں اور ان کا نظام فکر اور اعتقاد گمراہ کن تھا۔وہ فلسفیانہ صداقت و مذہبی صداقت کو ایک ہی چیز سمجھتے تھے۔ریاضی کو تمام علوم اور معارف کی کنجی سمجھتے تھے۔سائنس، فلسفہ اور مذہب کو متحد اور ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔اخوان کی رائے میں علم، حواسِ خمسہ بنیادی عقل اور ہدایت و سند کی صورت میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔

عقل اور وحی، پیغمبر اور فلسفی کا فرق:

علم کو حواس خمسہ اور بنیادی عقل کے ذریعہ حاصل کرنے کا دعویٰ دراصل وہی نقطۂ نظر ہے جو مغرب میں تحریک تنویر (Enlightenment) اور تحریک رومانویت [Romanticism] کی بنیاد بنا جو عقل

استقرائی اور عقل استخراجی اور وجدان کے ذریعے خدا، خیر وشر، حق و باطل اور مابعد الطبیعیاتی حقائق معلوم کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ تحریک تنویر کے برعکس تحریک رومانویت کے نزدیک حقیقت کو براہ راست دیکھا جا سکتا ہے اور اس براہ راست دیکھنے کے ذرائع انسانی جبلتیں، انسانی خواہشات اور انسانی احساسات ہیں، یہی وجدان ہے اور کچھ نہیں ہے، یہی بنیادی ذرائع علم ہیں۔ اس فلسفے کے نتیجے میں عقل اور وحی، پیغمبر اور فلسفی ایک ہی مقام پر آ جاتے ہیں اور دوسرے مرحلے میں فلسفی اور فلسفہ، اعلیٰ مقام حاصل کر لیتے ہیں اور تیسرے مرحلے میں پیغمبر اور وحی معاشرے سے رخصت کر دیے جاتے ہیں۔ مغرب میں عیسائیت سے ماڈرن ازم اور ماڈرن ازم سے پوسٹ ماڈرن ازم کا سفر اس حقیقت کا عقلی اور عملی اور تاریخی ثبوت ہے۔ ماڈرن ازم یا جدیدیت نے یہی دعویٰ کیا تھا کہ عقل استقرائی اور عقل استخراجی کے ذریعے علم، حقیقت، مابعد الطبیعیاتی سوالات، خیر و شر اور زندگی و موت کے بارے میں سب کچھ معلوم کیا جا سکتا ہے لیکن پوسٹ ماڈرن ازم کے نتیجے میں مابعد الطبیعیات سوالات کو بے کار، لایعنی، مہمل اور لغو سوالات قرار دے دیا گیا جن پر غور و فکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے کہا گیا کہ خدا مر گیا ہے پھر اعلان ہوا کہ انسان بھی مر گیا ہے اس لیے پوسٹ ماڈرنسٹ مفکرین کے یہاں موت کے سوال پر گہری خاموشی ہے اور مابعد الطبیعیاتی سوالات پر سکوت ہے۔

مابعد الطبیعیاتی سوالات مہمل ہیں:

عہد جدید کے فلاسفہ جو اپنے آپ کو بہت عقلمند ثابت کرتے ہیں ان کی عقل کا حال یہ ہے کہ وہ یہ بات بتانے سے قاصر ہیں کہ انسان کو اس دنیا میں کون پھینک دیتا ہے اور اچانک اس دنیا سے کون اٹھا لیتا ہے؟ بجائے اس کے کہ فلاسفہ اپنی عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے اور مذہب کے حضور سجدہ ریز ہو جاتے ان کی سرکشی اور ڈھٹائی کا یہ عالم ہے کہ پوسٹ ماڈرنسٹ مفکرین نے یہ کہہ دیا کہ تمام مباحث کا تعلق میرے وجود Being سے ہے۔ میں کہاں سے آیا تھا اور میں کہاں جاؤں گا یہ وہ سوالات ہیں جن کا Being سے اور میری Existence سے کوئی تعلق نہیں۔ کیوں کہ میں نہیں تھا (دنیا میں آنے سے پہلے) لہٰذا یہ سوال کہ میں کہاں تھا بے کار سوال ہے اور مرنے کے بعد میں کہاں جاؤں گا یہ سوال میرے مرنے کے بعد پیدا ہوگا اور چوں کہ میں اس وقت موجود نہیں ہوں گا لہٰذا اس بے کار سوال کے جواب پر غور و فکر کی کیا ضرورت ہے؟

موت کے بارے میں ایک تصور جو ہائیڈیگر کے یہاں ملتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ اپنے لیے خود مرتے ہیں کوئی آپ کے لیے مر نہیں سکتا۔ لہٰذا وہ Authentic Death کا تصور پیش کرتا ہے جسے علامہ اقبال نے فاتحانہ موت کہا ہے لیکن ہائیڈیگر کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں کہ موت کا فاتحانہ شان یا سنجیدگی سے کیسے سامنا کیا جائے اور کیوں کیا جائے اور موت کو بامعنی کیسے بنایا جائے؟ اپنی بے بسی، کم علمی اور محدودیت کا اقرار

کرنے کے بجائے کائنات کی حقیقتوں اور مابعد الطبعیاتی سوالوں کو بے کار اور مہمل سوالات کہنا عہد حاضر کے فلاسفہ کے پاس عقل مندی کی اعلیٰ ترین منزل ہے۔

اہل علم وحکمت وفلاسفہ انبیاء کے ہمسر ہوتے ہیں:

اخوان الصفاء کا عقیدہ ہے کہ ریاضیاتی اور طبعیاتی علوم میں گہری بصیرت رکھنے والا قرآن میں پیش کردہ قیامت کے نظریات پر اعتقاد نہیں رکھ سکتا۔ زمین وآسمان ہرگز تباہ نہیں ہوسکتے، جنت وجہنم کی لذت اور سزا، جسمانی نہیں ہوگی۔ اخوان اپنے رسائل میں جگہ جگہ قرآنی آیت کا حوالہ دیتے ہیں لیکن جہاں قرآنی آیات ان کے فلسفے کا ساتھ نہیں دیتی وہاں وہ قرآنی الفاظ کے باطنی اور تاویلی معنی اپنی عقل سے بیان کرتے اور صرف اسی کو درست سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں اہل علم اور اہل حکمت اور فلاسفہ کو بھی نبیوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ انسانوں میں سب سے افضل اصحاب عقل ہوتے ہیں۔ فلاسفہ اور اہل علم کے اپنے قوانین اور اپنی شریعتیں ہوسکتی ہیں۔ وہ سقراط اور زرتشت کو پیغمبر تسلیم کرتے ہیں۔ اخوان کی فلسفیانہ لیکن گمراہ کن روایات اپنے اثرات دکھاتی رہیں لیکن سواد اعظم اہلسنت نے کبھی ان گمراہ افکار کو تسلیم نہیں کیا۔ تمام مغربی دانشور مستشرقین اور ماڈرنسٹ اجتماعی طور پر معتزلہ، ابوبکر رازی، کندی، فارابی، ابن سینا، اخوان الصفاء اور ابن رشد کو اسلامی تاریخ کے سنہری دور کے طور پر پیش کرتے ہیں جب کہ یہ تمام مکاتب فکر امام غزالیؒ اور ابوالحسن اشعریؒ کا کوئی ذکر نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں علماء کی تعلیمات اور فلسفے نے معتزلہ سے لے کر اخوان الصفا تک تمام باطل افکار کا قلع قمع کردیا جس کے باعث ان باطل افکار کو امت نے کبھی قبول نہیں کیا۔

امام ابوالحسن اشعریؒ نے فرقہ معتزلہ کو علمی بنیادوں پر جس طرح شکست دی اس کی تفصیل شروع میں بیان کی جاچکی ہے۔ اشاعرہ نے اسلامی عقیدے علمیات اور مابعد الطبعیات کو قرآن وسنت کے ساتھ اس طرح مربوط کیا کہ اسلام ایک محفوظ پناہ گاہ میں آگیا جس کو آج تک مغربی فلسفہ بھی شکست نہ دے سکا۔ مختلف فرقوں کی گمراہیوں کے خلاف ہسپانیہ کے ظاہری مکتب، مصر کے طحاوی مکتب فکر اور سمرقند کے ماتریدی مکتبہ فکر نے عظیم الشان کارنامے انجام دیے۔ امام ابوالحسن اشعریؒ کی کتاب ''مقالات الاسلامیین'' اور ان کے مکتبہ فکر کے نمائندوں امام باقلانیؒ، امام الحرمینؒ اور فخر الدینؒ رازی جیسے مفکرین نے زبردست علمی کارنامے انجام دیے لیکن ان مکاتب فکر کا مسلم جدیدیت پسندوں اور مغربی مفکرین کے یہاں کوئی حوالہ نہیں ملتا کیوں کہ یہ فلاسفہ ومفکرین مغربی فکر کے خلاف ایک ایسا حصار مہیا کرتے ہیں جس میں آج بھی رخنہ پیدا کرنا بہت مشکل کام ہے۔

امام غزالیؒ کے افکار، عظیم عالم اور فلسفی:

نوافلاطونیت (Neo-Platonism) پر سب سے زبردست عاقلانہ، عالمانہ اور فلسفیانہ حملہ امام

غزالیؒ (م ۱۱۱۲ء) نے کیا۔ یہ حملہ اتنا زبردست تھا کہ یونانی فلسفہ شکست کھا گیا اور یونانی فلسفے سے متاثرین غزالیؒ کا جواب نہیں دے سکے اس کے نتیجے میں اسلام کو ایک مرتبہ پھر روحانی، اخلاقی، ایمانی، ثقافتی برتری کے ساتھ علمی و عقلی برتری بھی حاصل ہوگئی۔ یہی وجہ ہے کہ تمام جدیدیت پسند مفکرین اور تمام مغربی مفکرین غزالیؒ کا ذکر کرنے سے کتراتے ہیں اور ان سب کا مشترک صدمہ یہ ہے کہ غزالیؒ کے فلسفیانہ حملے نے اسلامی معاشروں میں الحاد، لادینیت، زندقہ، آزاد خیالی، بے حیائی، روشن خیالی، خرد افروزی کے تمام راستے محدود و مسدود کر کے رکھ دیے۔ آزاد خیالی اور روشن خیالی کا مطلب صرف یہی ہے کہ اسلام کی علمیاتی بنیادوں کو فراموش کردیا جائے اور مذہب کو ریاست سے بے دخل کر کے حجرے میں محصور کردیا جائے۔ فلسفے کی شکست تسلیم کرنے کے بجائے جدیدیت پسند مفکرین غزالیؒ کو الزام دیتے ہیں کہ اس نے فلسفے کا ابطلان کر کے مسلم معاشرے کو ذہنی وفکری طور پر بنجر کردیا۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں کا زوال ہوا، لیکن یہ استدلال لغو، بے بنیاد استدلال ہے۔ امام غزالی کی علمی یلغار کے نتیجے میں سلطنتِ عثمانیہ کے زوال تک خلافت اسلامیہ ''اسلامی علمیات'' کے سائے میں رہی اور اسلام کو ریاست میں برتری اور حاکمیت حاصل رہی۔ اس برتری پر تنقید کی جاتی ہے کہ فقہا اور فقہ ملوکیت کے خادم تھے لیکن یہ مفکرین یہ نہیں بتاتے کہ اگر یہ سچ تھا تو ایک صدی تک معتزلہ عباسی خلفاء کے منظور نظر کیوں رہے اور امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، احمد ابن حنبلؒ عزیمت و استقامت کی داستان اپنے لہو سے کیوں تحریر کرتے رہے۔ دنیا کی تاریخ میں کسی ریاست میں حکومت کی سطح پر (Public Order) مذہب کی حاکمیت صرف اسلامی خلافت میں اول تا آخر قائم رہی جس کی وجہ سے بے شمار گمراہیوں اور بے شمار خامیوں کے باوجود اسلامی امت کا سوادِ اعظم صراطِ مستقیم پر گامزن رہا اور خلافت اسلامیہ کبھی لادین ریاست نہیں رہی۔

معیار العلم، مقاصد الفلاسفہ، میزان العمل:

فلسفے میں امام غزالیؒ نے اپنی محنت سے تمام فلسفیانہ مباحث پر عبور حاصل کیا۔ اس کا اندازہ ان کی فلسفیانہ تحریروں سے لگایا جاسکتا ہے جن میں ایک ''معیار العلم'' ہے جو ارسطو کی منطق کا بہت صاف اور واضح خلاصہ ہے۔ دوسری ''مقاصد الفلاسفہ'' ہے جو نو افلاطونی فلسفیانہ تعلیمات کا نچوڑ ہے تیسری ''میزان العمل'' ہے جو اخلاق کے موضوع پر ایک اہم رسالہ ہے جس کا اختتامی روپ صوفیانہ ہے تاہم فلاسفہ پر اپنے حملے ''تہافت الفلاسفہ'' کے پیش لفظ میں وہ لکھتے ہیں کہ: پہلی دو کتابوں کی تصنیف سے ان کا مقصد وہ بنیاد تیار کرنا تھا جس سے ارسطو کے یا غالباً افلاطونیوں کے ان افکار و نظریات کا رد کیا جاسکے جن کی تعبیر اسلام کے دو سب سے ممتاز اور قابل اعتماد فلاسفہ فارابی اور ابن سینا نے کی تھی۔

اپنے اس رد میں غزالیؒ انصاف کے ساتھ فلسفے کے چار حصوں میں امتیاز قائم کرتے ہیں:

۱۔ ایک ایسا حصہ جس کا مذہب کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں، اس لیے اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں کیا جانا چاہیے۔ یہ منطق ہے جو محض فکر کا ایک آلہ ہے۔

۲۔ ایک ایسا حصہ جو اول الذکر کی طرح مذہب کے ساتھ کوئی براہ راست تعلق نہیں رکھتا لیکن یہ اپنے یقینی ہونے کی وجہ سے ایک طالب علم کے اندر یہ گمان پیدا کرسکتا ہے کہ تمام فلسفیانہ علوم اس طرح کے یقینی مرتبے کے حامل ہیں۔ یہ حصہ ریاضیات ہے۔

۳۔ ایک ایسا حصہ جو سیاسی اور اخلاقی معاملات پر قابل اعتراض انداز میں بات کرتا ہے، اس لیے کہ ان کے اندر جو عمدہ مقولے اور سچے اصول پائے جاتے ہیں وہ اگر غور سے دیکھیں تو انبیاء اور صوفیہ کی تعلیمات سے اخذ ہوتے ہیں۔ فلسفیانہ علوم کے اس حصے کا مطالعہ احتیاط سے ہی کرنا چاہیے۔

۴۔ اور آخر میں ایک حصہ ایسا ہے جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا ایک بڑا عنصر پایا جاتا ہے، اس کا نام طبعیات اور مابعد الطبعیات ہے۔

تہافت الفلاسفہ کے موضوعات:

اس کے بعد امام غزالیؒ اپنی کتاب "تہافت الفلاسفہ" میں ان مسائل کا خلاصہ دیتے ہیں جن پر فلاسفہ کو بدعتی اور بے دین قرار دینا چاہیے۔ ان میں سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں۔ ان مسائل کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ عالم ازلی اور قدیم ہے۔

۲۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ عالم، زمان اور حرکت سب ابدی ہیں۔

۳۔ فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانع عالم" ہے لیکن ان کے اصولوں کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہوسکتا۔

۴۔ خدا کا وجود ثابت کرنے میں فلاسفہ کی نااہلی۔

۵۔ خدا کی توحید ثابت کرنے میں فلاسفہ کی ناکامی۔

۶۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ خدا صفات مثلاً علم، قدرت اور ارادہ سے معرا ہے۔

۷۔ فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا کی جنس اور فصل نہیں ہے۔

۸۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ خدا کی ذات بسیط ہے۔

۹۔ فلاسفہ کا یہ ثابت نہ کرسکنا کہ خدا کا جسم نہیں۔

۱۰۔ فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے۔

۱۱۔ فلاسفہ کا یہ ثابت نہ کرسکنا کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے۔

۱۲۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ خدا جز ئیات کا علم نہیں رکھتا۔

۱۳۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ آسمانی حیوان متحرک بالا رادہ ہے۔

۱۴۔ فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے اس کا باطل ہونا۔

۱۵۔ فلاسفہ کا یہ خیال کہ افلاک تمام جز ئیات کے عالم ہیں۔

۱۶۔ فلاسفہ کا یہ نظریہ کہ خرق عادت باطل ہے۔

۱۷۔ فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ روح ایک جوہر قائم بالذات ہے۔

۱۸۔ فلاسفہ کی یہ غلطی کہ وہ حشر اجساد کا انکار کرتے ہیں۔

۱۹۔ فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ اس کائنات کی کوئی علت یا اس کا کوئی خالق ہے۔[غزالیؒ کی اس فہرست کے مباحثؒ اور آج کے جدیدیت پسندوں اور فلاسفہ کے موضوعات ومباحث میں کوئی خاص فرق نظر نہیں آتا]

لیکن ان میں سے تین سب سے زیادہ فاسد اور ضرر رساں مسائل جن پر فلاسفہ کی تکفیر کی جانی چاہیے امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہیں: (۱) دنیا کا ازلی اور قدیم ہونا، (۲) خدا کا کلیات کا علم رکھنا، لیکن جزئیات سے بے خبر ہونا، (۳) قیامت کے روز حشر اجساد کا انکار۔

فلاسفہ اور غزالیؒ کے درمیان جن مسائل پر دلائل کا تبادلہ ہوا ان میں ایک یہ تھا کہ فلاسفہ کے نزدیک جو تین حالتیں مل کر تمام وجود کا احاطہ کرتی ہیں چاہے وہ سوچ کی شکل میں ہو یا وجودی شکل میں، وہ ممکن، ممتنع (Impossible) اور واجب کی حالتیں ہیں۔ فلاسفہ نے یہ خیال پیش کیا کہ وجود میں آنے سے پہلے یہ کائنات یا تو ممکن ہوگی یا ممتنع یا واجب۔ اب کائنات ممتنع تو ہو نہیں سکتی اس لیے کہ جو ممتنع ہو وہ وجود میں نہیں آ سکتا، جب کہ کائنات موجود ہے نہ یہ واجب ہو سکتی ہے اس لیے کہ ایسی چیز کا جو واجب ہو کبھی غیر موجود ہونا سوچا بھی نہیں جا سکتا اور یہ چیز کائنات کے بارے میں صحیح نہیں ہے تو ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے ممکن کی، کہ یہ کائنات وجود میں آنے سے پہلے ہمیشہ ممکن رہی ہوگی، ورنہ یہ کبھی وجود میں نہ آتی۔ لیکن امکان ایک ذہنی تصور ہے۔ یہ کسی چیز کو پہلے سے فرض کرتا ہے یعنی ارسطوئی فکر کے معنوں میں ایک ایسا جوہر (Substance) جو واقعی بننے کے عمل میں ہے۔ ہم امکان کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اپنے آپ موجود ہے یا یہ کسی چیز میں موجود نہیں ہے۔ نہ اس بات میں کوئی معقولیت ہوگی اگر ہم کہیں کہ امکان خدا کی ذات میں موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ صرف مادہ ہی ہے جو امکان کے لیے ایک زیر طبق (Substratum) کا کام دے سکتا ہے یا اس سے اثر پذیر ہو سکتا ہے۔ اب اس مادے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وجود میں آیا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے وجود کا امکان اس کے

وجود سے پہلے موجود ہوتا۔اس حالت میں یا تو امکان خود امکان میں موجود رہا ہوتا، جو کہ نا قابل فہم ہے یا یہ کسی ایسے دوسرے مادے میں ہوتا جو وجود میں نہیں آیا۔یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ مادہ ازلی ہے۔

فلاسفہ کی اس حد درجہ نفیس (Sophisticated) اور پر پیچ دلیل کو رد کرتے ہوئے غزالیؒ، کانٹ کے انداز میں کہتے ہیں کہ امکان غیر امکان کی طرح محض ایک تصوراتی خیال ہے جس کی واقعیت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں ہو سکتی۔اگر امکان کے لیے ایک زیر طبق چاہیے تو غیر امکان کے لیے بھی کوئی بنیاد چاہیے ہوگی لیکن ٹھوس واقعیت کی صورت میں ایسی کوئی چیز موجود نہیں ہے جس کا تعلق غیر امکان سے جوڑا جائے۔چنانچہ امکان بھی غیر امکان کی طرح محض ایک تصوراتی خیال ہے۔ایک ایسی بنیاد یا تحت طبقے کی موجودگی فرض کرنا جس کے ساتھ اس مفروضے کا تعلق قائم کیا جائے۔یہ خیال محض سے وجود واقعی کی طرف ایک مابعد الطبعیاتی جست لگانے کے مترادف ہوگا اور یہ ایک وجودیاتی مغالطہ ہوگا۔

خدا کو جزئیات کا علم ہے یا نہیں فلاسفہ کی اس بحث میں غزالیؒ کی تنقید کا مرکزی حصہ مذہبی تجربے کے نقطۂ نظر سے وقت کا لحاظ ہے۔فلاسفہ کے نزدیک خدا کو خاص واقعات کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب وہ واقع ہوتے ہیں، بلکہ اس کو ان کا علم ازل سے ہوتا ہے، چنانچہ وہ پیغمبروں کے بارے میں بھی اسی کلی طریقے پر علم رکھتا ہے۔خدا کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی یہ ازل سے معلوم تھا کہ وہ نبوت کا اعلان کریں گے۔اس علم کا تعلق اس وقت کے ساتھ نہیں تھا جب یہ خاص واقعہ رونما ہوا۔اہل مذاہب کا کہنا تھا کہ اس سے تو خدا اور انسان کے درمیان ایک خلیج واقع ہو جاتی ہے۔خدا ایک ماورائی حالت میں رہتا ہے، کسی تغیر او تبدیلی کے بغیر، ایک ازلیت کی بے رحم اقلیم میں اور انسان ناپائیداری کی ایک ہر آن بدلتی ہوئی اقلیم میں رہنے پر مجبور ہے۔انسان کے تجربات وقت کے ساتھ لرزاں رہتے ہیں۔لیکن خدا کی ذات میں وقت کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا تو ایسی حالت میں ہماری دعاؤں اور التجاؤں کا کیا اثر ہو سکتا ہے اور ہماری تعریفیں اور عبادتیں وہ اپنی ازلی ماورائیت میں کہاں سنے گا، چنانچہ انسان مایوسی میں یہ دہائی دینے پر مجبور ہوگا کہ اے خدا تو کہاں ہے اور کیونکر اس خاص لمحے میں ہماری مدد کو آئے گا۔امام غزالیؒ کا خیال ہے کہ فلاسفہ کا الوہی علم کا نظریہ ایسا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان سارا مذہبی رابطہ ختم ہو جاتا ہے اور اس سے مذہب کا سارا عصبی مرکز متاثر ہوتا ہے اور زندگی سے تمام حرارت نکل جاتی ہے۔یہی وجہ تھی کہ فلاسفہ کے اس نظریے کے سبب غزالیؒ نے انھیں بے دین قرار دیا۔

علت اور معلول کی نفیس بحث:

امام غزالیؒ نے فلاسفہ کی اصل مشکل کا سبب یہ بتایا کہ وہ ایک جبری نظریۂ کائنات میں یقین رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ تمام چیزوں کے لیے ایک نیچری انداز کی وضاحت طلب کرتے ہیں۔زیادہ صحیح طور پر ایسی

وضاحت جو علت اور معلول کے معنوں میں ہو اور کسی ایسی چیز کے امکان کو نہیں مانتے جو غیر معمولی اور فوق الفطرت ہو۔ اس بات نے امام غزالیؒ کو فلاسفہ کے نظریہ علت (Causality) کا ایک تنقیدی اور تند و تیز تجزیہ کرنے پر اکسایا۔

فلاسفہ کے نظریہ علت کے پیچھے چونکہ ان کا نظریہ صدور تھا اس کے دو اہم پہلو قابل لحاظ تھے:

پہلا یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ لزوم کا تعلق ہوتا ہے یعنی جہاں علت ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا تو اس کی کوئی علت ضرور ہوگی۔

دوسرے یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ ایک کا ایک سے تعلق ہوتا ہے: وہی علت اور وہی معلول اور اسی طرح اس کے برعکس۔

امام غزالیؒ نے ان دونوں بیانات کو زوردار طریقے سے چیلنج کیا۔ پہلے بیان کے متعلق بتایا کہ علت اور معلول کے تعلق کے لیے کوئی ایسی مجبور کرنے والی ضرورت نہیں ہوتی، چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ آگ ہو اور وہ نہ جلائے۔ پانی ہو اور وہ پیاس نہ بجھائے۔ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم ان کے درمیان ایک لازمی تعلق سمجھ لیتے ہیں۔ پھر ان علتوں یا اسباب میں کسی طرح کے ارادے کی موجودگی کا نہیں سوچا جا سکتا، کیونکہ یہ سب اور ان کے ساتھ سیارگان اور ستارے کرہائے فلک بالکل جامد اور بے جان ہوتے ہیں۔ ان افلاک کے اور زمین کے اس پورے کارخانے میں جو ارادہ کارفرما ہے وہ حاضر و ناظر اور قادر مطلق کا ارادہ ہے۔ یہ اس کا ارادہ ہی ہے جو اجرام فلکی کو ایک خاص قاعدے کے تحت حرکت دیتا ہے اور واقعات اس کے علت و معلول کے طریقے پر رونما ہوتے ہیں۔ آگ جلاتی ہے، پانی پیاس بجھاتا ہے اور سورج روشنی دیتا ہے وغیرہ۔

دوسرے بیان کے متعلق امام غزالیؒ نے کہا کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہے وہ ایک اور ایک کا نہیں ہے جس طرح فلاسفہ سمجھتے ہیں اور اس کے لیے کہ ان کے ذہنوں پر نوافلاطونی نظریہ صدور نے قبضہ کر رکھا ہے۔ علت یقیناً ایک وحدانی طرز کا واقعہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک مخلوط واقعہ ہوتا ہے جس میں متعدد عوامل شامل ہوتے ہیں۔ کچھ ان میں مثبت ہوتے ہیں اور کچھ منفی۔ لیکن اس علت کی موثر کارکردگی کے لیے ان دونوں طرح کے عوامل کا علم ضروری ہوتا ہے۔ ایک معمولی سا فینامینا مثلاً ہمارا کسی چیز کو دیکھنا یہ بھی ایک مرکب اور پیچیدہ معاملہ ہے اس لیے کہ اس کا دارومدار ہماری بصارت پر، روشنی پر، گرد اور دھوئیں کے نہ ہونے پر اور اس امر پر ہوتا ہے کہ شئے موضوع کتنے فاصلہ پر ہے اور کس سمت میں ہے، اس کا حجم اور صورت کیا ہے اور اس کے ہمارے بیچ کوئی چیز تو حائل نہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایک اثر یا واقعہ صرف ایک علت کا نہیں بلکہ کئی علتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہت سے مختلف اسباب یا علتوں کی وجہ سے ایک ہی اثر پیدا ہو سکتا ہے اور ان علتوں کی تعداد کو صرف ان تک

محدود نہیں کیا جا سکتا جو ہم نے خود مشاہدہ کی ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ محدود ہے اور گھرا ہوا ہے۔

بعض اہل نظر کے نزدیک امام غزالی کا مذکورہ بالا تجزیہ انسانی فکر کی تاریخ میں ایک اوریجنل چیز ہے اس تجزیے نے فلاسفہ کے دلائل کو عبرتناک شکست دی۔

غزالی پر تنقید:

دورِ جدید کے بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ غزالی نے فلسفے کا مطالعہ بری نیت سے کیا تھا تاکہ اس کی تہہ تک پہنچ کر اس کی برائیاں تمام دنیا میں پھیلا دے۔ اس نے فلسفے کا مطالعہ بذات خود کیا اور کسی استاد کی شاگردی نہیں کی اگر اس نے کسی استاد سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی ہوتی تو وہ فلاسفہ کے بارے میں اس قدر تیز زبانی سے کام نہیں لیتا۔ جدید مصنفین کا یہ نقطہ نظر امام غزالیؒ کی عظمت، علمیت اور تاثیر کی شہادت دے رہا ہے۔ امام غزالیؒ نے بغیر استاد کے فلسفہ جیسے مشکل ترین فن کا مطالعہ کیا بلکہ اس کی تمام خامیاں اس قدر زبردست طریقے سے دنیا پر عیاں کر دیں کہ فلاسفہ لاجواب رہ گئے ان کا علم دنگ اور زبان گنگ رہ گئی۔ اس عظمت کے باوجود مسلم فلاسفہ کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں اس میں امام غزالیؒ کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی لیکن یورپ کے نزدیک ایک منکر فلسفہ کی حیثیت سے فلسفہ کی تاریخ میں غزالیؒ کو خاص مقام حاصل ہے اور ان کا خیال ہے کہ غزالیؒ نے مشرق میں فلسفے کو اس قدر مجروح و مفلوج کر دیا کہ اگر مغرب میں ابن رشد نے فلسفے کی حمایت نہ کی ہوتی تو مغرب میں بھی اس کا یہی حال ہوتا'' آج دنیا کو پھر امام غزالیؒ کی ضرورت ہے جو مغربی فکر و فلسفے کو اسی طرح مجروح و مفلوج کر دے جس طرح انھوں نے ماضی میں یونانی فلسفے کو اپاہج بنا دیا تھا۔

امام غزالی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی نظام فکر و فلسفے میں یونانی الہیات، مابعد الطبیعیات اور کونیات کے مباحث کو مخلوط کرنے کی کوشش نہیں کی اور ان تمام موضوعات و مباحث کو اجنبی اور غیر مانوس قرار دے کر ان کی درجہ بندی کی اور ان کا محاکمہ پیش کیا۔

فلسفۂ یونان کا اندرونی و بیرونی محاکمہ:

دوسری جانب انھوں نے فلسفے کا انکار کرنے اور فلسفیانہ مباحث کو کفر قرار دینے کے بجائے اسلامی علمیاتی، کونیاتی، مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور بنیادوں پر یونانی فلسفے کا بیرونی [External] محاکمہ اور یونانی علمیاتی اصولوں کی بنیادوں پر اس کا اندرونی [internal] محاکمہ کیا اور ایک ایسی علمیاتی حکمت عملی تیار کی جس کے نتیجے میں فلسفیانہ سطح پر اس بات کو ثابت کیا گیا کہ اجنبی تہذیبیں اور نظریات نہ تو اسلامی علمیات پر غالب ہو سکیں اور نہ اسلامی علمیاتی ڈھانچے کے اندر خلط ملط ہو جائیں۔ یہ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کے برعکس عصر حاضر کے جدیدیت پسند مسلم مفکرین مغربی تہذیب، افکار اور فلسفے کی اسلام کاری میں مصروف ہیں اور مغربی

اقدار، روایات، عادات، افکار، نظام اور طریقوں کو اسلامی معاشروں میں عام کرنے اور اسلامی معاشروں کے لیے ان کی اجنبیت کو ختم کرنے کے طریقے، قرینے اور سلیقے ڈھونڈ رہے ہیں۔ ان معذرت خواہوں کے مختلف گروہ ہیں، مختلف رنگ ہیں، مختلف طریقے ہیں، ان میں سے کچھ کا خیال ہے کہ مغرب اسلام ہی کی نئی جلوہ گری ہے اور کچھ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو مغربی فکر و فلسفے کے نظام میں کوئی محفوظ جگہ مل جائے اور مصالحت کی کوئی سبیل نکل آئے۔ یہ تمام مفکرین مغربی اور اجنبی طرز زندگی، طرز فکر اور طرز تعلیم اور طرز بود و باش کو اسلامی علمیاتی فکر میں سمونے اور مغربی اقدار و روایات کا اسلامی جواز پیش کرنے اور اسلام کو ان مغربی اقدار سے ہم آہنگ کرنے کے لیے زیادہ وسیع النظر اور وسیع الخیال بنانا چاہتے ہیں۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''الفلاسفہ'' میں علم فلسفہ کا تفصیل سے جائزہ لیا اور اس کی حقیقت، حیثیت اور ماہیت کا جائزہ پیش کیا۔ ان کی دوسری عظیم الشان کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' تھی جس نے یونانی فلسفے کی بنیادیں ہلا دیں اور عقلیت پر بڑھتے چڑھتے ایمان کو ایسی عبرتناک شکست دی کہ عقلیت پسند آج تک اس کا جواب نہیں دے سکے۔

ابن رشد نے جو ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، ''تہافتہ التہافتہ'' کے نام سے غزالیؒ کی فکر اور ''تہافتہ الفلاسفہ'' کا جواب دینے کی کوشش کی لیکن اس کا یہ جواب قبولیت حاصل نہ کر سکا۔

مسلم جدیدیت پسندوں نے جان بوجھ کر امام غزالیؒ کو نظر انداز کیا کیوں کہ مغرب کو قبول کرنے کی راہ میں سب سے بڑی علمی رکاوٹ امام غزالیؒ کے فلسفیانہ نظریات ہیں جن کا ۱۲ سو سال گزرنے کے باوجود ابھی تک جواب نہیں دیا جا سکا۔ جس طرح غزالیؒ کے عہد میں عالم اسلام کو یونانی فکر، فلسفے اور تہذیب کا خطرہ درپیش تھا جس کی بنیاد عقل، ریاضی، طبعیات اور خود پسندی پر رکھی گئی تھی، اسی طرح عصر حاضر میں عالم اسلام کو مغرب سے یہی خطرہ درپیش ہے۔

امام غزالیؒ اور منٹگمری واٹ:

مشہور مستشرق منٹگمری واٹ کو امام غزالیؒ کی اہمیت کا بخوبی اندازہ تھا۔ اس کے خیال میں اسلام کو عصر حاضر میں مغرب سے وہی معرکہ درپیش ہے جو ماضی میں یونانی فلسفے کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ اس صورت حال کا حل فلسفۂ غزالی کے عمیق مطالعے میں پوشیدہ ہے اگر مسلمان موجودہ صورت حال سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برا ہونا چاہتے ہیں۔ منٹگمری واٹ کے اصل الفاظ درج ذیل ہیں:

"Al-Ghazali has sometimes been acclaimed in both East and West as the greatest Muslim after Muhammad and he is by no

means unworthy of that dignity. His greatness rests above all on two things: (1) He was the leader in Islam's supreme encounter with Greek philosophy - that encounter from which Islamic theology emerged victorious and enriched; and in which Arabic Neoplatonism received a blow from which it did not recover. (2) He brought orthodoxy and mysticism into closer contact; the orthodox theologians still went their own way, and so did the mystics, but the theologians became more ready to accept the mystics as respectable, while the mystics were more careful to remain within the bounds of orthodoxy (Intro. pp. 14-15).

Islam is now wrestling with Western thought as it once wrestled with Greek philosophy, and is as much in need as it was then of a 'revival of the religious sciences'. Deep study of al-Ghazali may suggest to Muslims steps to be taken if they are to deal successfully with the contemporary situation. (ibid. p.15)

اسلام کا پہلا مقابلہ عیسائیت اور یہودیت سے تھا۔ اسلام اور ان دونوں سامی النسل مذاہب کی علمیاتی اور مابعد الطبعیاتی بنیادوں میں کوئی فرق نہیں تھا کیوں کہ یہ تمام مذاہب علم، خیر اور حقیقت کا سرچشمہ وحی الٰہی کو سمجھتے ہیں اور وحی الٰہی پر کسی بھی ذریعہ علم کو فوقیت نہیں دیتے۔ اس کے برعکس یونانی فلسفے کی بنیاد عقل پر رکھی گئی۔ امام غزالیؒ اپنے زمانے کا ذکر کرتے ہوئے تہافہ میں لکھتے ہیں:

"The heretics in our times have heard the awe inspiring names of people like Socrates, Hippocrates, Plato, Aristotle etc. They have been deceived by the exaggerations made by the followers of these philosophers - exaggerations to the effect that the ancient masters possessed extraordinary intellectual powers: that the principles they have discovered are unquestionable: that the

mathematical, logical, physical and metaphysical sciences developed by them are the most profound: that their excellent intelligence justifies their bold attempts to discover the Hidden Things by deductive method; and that with all the subtlety of their intelligence and the originality of their accomplishments they repudiated the authority of religious law denied the validity of the teachings of religions, and believed that all such things are only sanctimonious lies and trivialities"

امام غزالی کے اس اقتباس سے ہمیں اس دور کی ان وجوہات اور اسباب کا پتہ چلتا ہے جن کے ذریعے امتِ مسلمہ میں فلاسفہ کے کفریہ عقائد کی ترویج کا امکان تھا۔ ان اسباب و وجوہات کو درج ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے:

- ☆ *Elevation of philosophers above the status of even prophets due to their purported intellectual powers.*
- ☆ *Belief in the undubitibility and self-evident character of the first principles discovered by philosophers.*
- ☆ *Belief in the superiority of deductive method as a rigorous method through which certain conclusions can be drawn from the self-evident first principles.*
- ☆ *Consequently belief in the superiority of Greek metaphysics, logic and physical sciences.*
- ☆ *The above factors lead to the rejection of and contempt of religious laws and religious teachings as such.*

اوپر بیان کردہ وجوہات کے باعث یونانی فلاسفہ کے مسلمان مقلدین پر فلاسفہ کے علم کی غیر معمولی صلاحیتوں کا رعب و دہشت طاری تھی وہ ان فلاسفہ کے انکار طریقہ کار اور ان کے علوم اور ان کے علمیاتی اصولوں سے حیرت زدہ ہو گئے تھے۔ امام غزالی کی فلسفۂ یونان پر تنقید کا اصل محرک مسلم فلاسفہ، مفکرین اور معتقدین کو اس

طلسم سے باہر نکالنا اور ان کے ذہن پر طاری اس دبدبے، رعب، ہیبت، دہشت، تحیّر اور سکتے کی کیفیت کو ختم کرنا تھا۔ اس سلسلے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"When I saw this vein of folly pulsating among these idiots, I decided to write this book in order to refute the ancient philosophers. It will expose the incoherence of their beliefs and the inconsistency of their metaphysical theories. It will bring to light the flimsiest and the obscurest elements of their thought, which will provide some amusement for, and serve as a warning to, the intelligent men. (I mean those things which they contributed to beliefs and opinions, and by virtue of which they thought they could be distinguished from the common men)"

امام غزالیؒ کا نظریۂ علم:

علم کیا ہے اور حصول علم کا مقصد، منزل، ہدف ثمر اور حاصل کیا ہے؟ یہ دو سوالات ہر تہذیب تمدن اور معاشرے کے لیے بنیادی اہمیت کے سوالات ہیں اور ان کے درست جوابات کے نتیجے میں ہی کوئی تہذیب، تمدن، معاشرت اور قوم تاریخ میں اپنے سفر اور اپنے مقام کا تعین کرتی ہے۔ امام غزالیؒ نے علم کے مقاصد کے بارے میں بتایا کہ "حصولِ علم کے دو مقاصد ہیں (۱) معاد (آخرت)، (۲) معاش۔ امام غزالیؒ کی نظر میں معاد و معاش کا براہ راست تعلق رزقِ حلال سے ہے کیوں کہ حلال رزق کے بغیر معاد کا حصول ممکن نہیں۔ لہٰذا انسانی زندگی کا اصل مطمعِ نظر حصولِ معاد ہے اور معاش کے حصول میں سرگرمی صرف اس وقت تک مستحسن ہے جب تک کہ وہ معاد کے حصول میں معاون ثابت ہو۔ اس طرح وہ تمام علوم جو معاد کے حصول کے لیے وضع کیے گئے ہیں یقینی طور پر علم کے دائرے میں آتے ہیں، لہٰذا اصل علم معاد کا علم ہے اور بقیہ تمام علوم کی حیثیت، مرتبہ اور مقام، اسی ایک معیار کی بنیاد پر جانچا جائے گا۔ اگر یہ علوم معاد کے لیے معاون ثابت ہو رہے ہیں تو ان میں کوئی حرج نہیں۔

امام غزالیؒ علوم اور سچائی کے طلب گاروں سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہیں:

"With eager desire you are setting out to acquire knowledge, my friend; of yourself you are making clear how genuine is your longing and how passionate your thirst for it. Be sure that, if in

your quest for knowledge your aim is to gain something for yourself and to surpass your fellows, to attract men's attention to yourself and to amass this worldly vanities, then you are on the way to bring your religion to nothing and destroy yourself, to sell your eternal life for this present one; your bargain is dead loss, your trading without profit. Your teacher abates you in your disobedience and is partner in your loss. He is like one who sells a sword to a highwayman . . . .

On the other hand, if in seeking knowledge your intention and purpose between God most high and yourself is to receive guidance and not merely to acquire information, then rejoice" (TBG p. 86).

علوم اور فنون کا فرق:

اس مقام پر امام غزالیؒ صاف الفاظ میں وضاحت کرتے ہیں کہ علم کا مقصد محض خدا کی رضا اور خوشنودی اور خوفِ خدا کا حصول ہے۔ امام غزالیؒ علم (Knowledge) اور معلومات (Information) میں فرق کرتے ہیں۔ معلومات کے سمندر میں سے صرف وہی چیزیں علم کا درجہ پا سکتی ہیں جو خدا کی رضا، خوشنودی اور خوفِ خدا کے حصول میں آلہ کار کا کام دے سکیں۔ اسلامی تاریخ میں علوم وفنون کی اصطلاحات اسی فرق کو بیان کرتی ہیں۔ علوم نقلی ہوتے ہیں اور فنون عقلی، علوم کی بنیاد وحی ہوتی ہے جسے عقل محض سے پرکھا نہیں جا سکتا، فنون عقلی موشگافیوں سے ہی ترقی کرتے ہیں لیکن یہ ترقی بھی معاد میں معاون ہو، لایعنی، لغو، لہو ولعب فنون کی کوئی گنجائش نہیں لہٰذا ہر وہ ذریعہ، طریقہ، فرق، اصول اور معلومات جس کے ذریعے انسان خدا کی خوشنودی، رضا اور خوفِ خدا حاصل کر سکے وہ علم کہلائے گا اور وہ چیزیں جو معاش کے حصول میں معاون ہوں گی جس کے نتیجے میں معاد کا فروغ ہوگا وہ چیزیں فنون کہلائیں گی۔ اس گفتگو کی روشنی میں علم کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

☆ *Sciences that are concerned with ma'ad in the essential, immediate and direct sense, like the sciences of Quran and Hadith.*

- ☆ *The sciences that are (instrumentally) essential for ma'ad. These sciences are not to be sought for their own sake but only to the extent they are necessary for ma'ad and when they are sought for their own sake they become harmful and impermissible. Like learning Arabic poetry for example which is instrumentally necessary for understanding Quran.*
- ☆ *The sciences that are essentially detrimental to ma'ad, which are to be refuted and banned and overcome as such. They cannot be instrumental for ma'ad they can only be the instrument of Satan. Imam included most of the Greek metaphysics in that category.*
- ☆ *The sciences that are not essentially but only instrumentally detrimental to ma'ad, which are not refuted for their own sake but because of their being instrument of sciences that are (essentially) detrimental for ma'ad. Imam decreed Greek logic to be such a science.*
- ☆ *The sciences that are neutral, that are neither useful nor harmful for the purpose of ma'ad. They are to be rejected because of the prophet's saying that "the beauty of the Islam of a man is to shun useless things". Imam includes overindulgence in instrumental sciences as such an enterprise.*

امام غزالیؒ کی یونانی علوم پر تنقید:

علم کی تعریف و مفہوم اس کی درجہ بندی اور عمومی اصولوں کے سیاق کو سامنے رکھتے ہوئے امام غزالیؒ

مختلف یونانی علوم کا نہایت بسیط محاکمہ پیش کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی علمیاتی تناظر میں ان کا صحیح مقام بھی مرتب فرماتے ہیں۔

منطق:

امام غزالیؒ کی رائے میں منطق ایک آلاتی علم ہے اس میں استدلال کے مختلف طریقوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور مباحث کے ایسے اصول سکھائے جاتے ہیں جنھیں ہر دو فریقین میں سے کوئی بھی اپنی مطلب بر آوری کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ انداز استدلال اور اصول جو کسی بھی استدلال کو مضبوط و قوی بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں دراصل صرف قضایا کی ساخت سے گفتگو کرتے ہیں انھیں قضایا کے معنی و مفہوم سے کچھ بحث نہیں ہوا کرتی۔ اسلام منطق کو بطور آلہ علم رد نہیں کرتا اور نہ ہی اسے رد کرنے کی کوئی ضرورت ہے کیوں کہ اگر فلاسفہ منطقی طریقہ کار کو استعمال کر سکتے ہیں تو حامیینِ اسلام کا گروہ بھی اپنے موقف کی مضبوطی ثابت کر دینے کے عمل کو غیر ضروری متصور کرتے ہیں لیکن انسانی عقل پر بے جا اعتماد کو خرابی کی وجہ سمجھتے ہیں کہ یہی وہ راہ ہے جو مذہبی احکامات پر شک و انکار تک جاتی ہے۔

غزالیؒ کے خیال میں "جہاں تک اس تنازعے کا تعلق ہے کہ منطقی اصولوں و ضابطوں کے بغیر کوئی بحث مکمل نہیں ہوتی، ان کا یہ موقف بالکل درست ہے لیکن یہ بھی اچھے طریقے سے سمجھ لینا چاہیے کہ منطق ان کی اجارہ داری نہیں ہے۔ بنیادی طور پر یہ وہی شے ہے جسے ہم Art of Scholastic Reasoning میں Book of Theoretical Inquiry کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ فلاسفہ نے اسی کا نام تبدیل کر کے منطق رکھ دیا ہے اور اس کے بارے میں ایسا تصور قائم کر دیا ہے کہ عوام اس کے نام سے ہی مرعوب ہو جاتے ہیں اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ علم کی کوئی ایسی شاخ ہے جس سے متکلمین کلی طور پر ناواقف ہیں اور صرف فلاسفہ ہی منطق موشگافیوں اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں" [تہافہ]

امام غزالیؒ علم منطق کے منفی پہلوؤں سے اجتناب برتنے کی بارہا تلقین کرتے ہیں اور اس سے متعلق خوش فہمیوں کا بھی نہایت عمدگی سے پردہ چاک کرتے ہیں۔ فلسفۂ یونان پر نقد کے لیے امام غزالیؒ چار طریقے بتاتے ہیں اور یہ طریقے آج بھی مغربی فکر و فلسفے پر نقد کے لیے اساسی بنیادیں مہیا کرتے ہیں۔ ممتاز فلسفی علی محمد رضوی نے امام غزالیؒ کے ان طریقوں اور منطق کے منفی پہلوؤں کو نہایت جامعیت مگر حسن اور اختصار کے ساتھ اپنے ایک نہایت فاضلانہ تحقیقی مقالے میں سمو دیا ہے۔ اس کی تلخیص درج ذیل ہے:

First is the tendency to mix logic's capacity to produce certitude concerning relation between two propositions with its purported

ability to produce certitude about the content of those propositions. While logic certainly has the capacity to show the first it is out of its range to do the second. As Imam writes: ". . . there is a type of mistake into which students of logic are liable to fall. They draw up a list of the conditions to be fulfilled by demonstration, which are known without fail to produce certainty. When, however, they come at length to treat religious questions, not merely are they unable to satisfy these conditions, but they admit an extreme degree of relaxation (sc. Of their standards of proof)" (Al p. 36). The relaxation is needed because religious propositions are not self evident and hence can not be decisively shown to be proven or disproved except by the help of sleight of hand by mixing logical transition from argument to argument with the transition from content to content; which is the domain not of logic but of metaphysics or other relevant sciences. Thus people obsessed by and engrossed in logic who overlooks this difference between the content and the form are tricked in to believe that "the infidel doctrines attributed to the philosophers are supported by similar demonstrations, and hastens into unbelief . . . ." (ibid.). Imam however categorically states that 'neither the conditions for the material validity of Syllogism, laid down by them in the section of Logic devoted to Demonstration, nor those for its formal validity-in the Book of Syllogism, nor the postulates which they have formulated in the Isagoge and Categories, and which form the parts and preliminaries of Logic

are of any help to them in metaphysical science" (T p. 10).

· *Mathematics: Mathematics is clearly an instrumental science. It is needed for several sciences, which are essential for ma'ad like the science of inheritance (meeras) and for determining the timings of prayers etc. But there are two sorts of dangers Imam cautions against concerning mathematics and which are applicable to other related sciences as well. It is worthwhile to ponder on what Imam has to say as it gives us general conceptual tool for dealing adequately with the problem of Islam and Science as it has formulated itself for us in the twentieth century and onward.*

a) First danger is that demonstrative capacity and clarity of mathematics leads people to believe that "all their sciences resemble this one in clarity and demonstrative cogency" (Al p. 33). The danger, which is very relevant concerning the constant lure of mathematics as a substitute to studying and facing the uncertain features of contingent factual world, which has beguiled the best minds over centuries. Against this temptation Imam puts a rule that seems to be eternally valid for broad sweep of issues facing any student of civilisational clash and encounters: "The man who excels in one art does not necessarily excel in every art. It is not necessary that the man who excels in law and theology should excel in medicine, nor that the man who is ignorant in intellectual speculations should be ignorant of grammar. Rather, every art has people who have obtained

excellence and pre-eminence in it, even though stupidity and ignorance may characterise them in other arts" (ibid.). Imam puts the basic difference between mathematics and related sciences succinctly in the following lines, which remain crucial: "The arguments in elementary matters of mathematics are demonstrative whereas those in theology (or metaphysics) are based on conjecture. This point is familiar to those who have studied the matter deeply for themselves'. (Al p. 33-34). This is an essential point to comprehend for conceptualising correctly the relationship between Islam and Science in general. There is no quarrel between Islam and science as far as science's claim to ordinary demonstration is concerned. Islam however quarrels with science when it tries to transgress its legitimate boundaries and is deluded by its successes in these matters to aspire to the mantle of having say on theological and metaphysical sciences by couching its conjectures in terms of its ordinary demonstrative procedures. The men of science then claim for themselves authority not only in the matters that fall under their expertise but they aspire to establish their authority on life as a whole. They aspire to combine the authority of parish with the authority of scientist. But this does not follow because as Imam makes it clear excellence in one art or in one field does not lead automatically to excellence in the other. Logically speaking scientist cannot have any authority in the matters of theology and metaphysics qua scientists. The people who cannot differentiate between these

two types of authorities are induced to accept the authority of scientists in the matter of theology and metaphysics on the basis of their excellence in the particular sciences, consequently going astray from the path. Imam makes this clear in the context of mathematics: " . . . those who devote themselves eagerly to the mathematical sciences ought to be restrained. Even if their subject matter is not relevant to religion, yet, since they belong to the foundations of the philosophical sciences, the student is infected with the evil and corruption of the philosophers. Few there are who devote themselves to this study without being stripped of religion and having the bridle of godly fear removed from their heads" (Al. p. 34 cf. T pp. 6-7).

b) The second draw back of mathematics and sciences in general relates to a quite opposite group. It consists of people who think, "that religion must be defended by rejecting every science connected with the philosophers, and so rejects all their sciences and accuses them of ignorance therein" (ibid.). This is a disservice to Islam as it creates impression that Islam is based on the denial of facts which it is not. As Imam puts it: "A grievous crime indeed against religion has been committed by the man who imagines that Islam is defended by the denial of the mathematical sciences, seeing that there is nothing in revealed truth opposed to these sciences by way of either negation or affirmation, and nothing in these sciences opposed to the truths of religion" (Al pp. 34-35).

· *Natural Sciences: On most general terms Imam makes it clear that Natural sciences "are similar to the investigation by medicine of the human body with its principal and subordinate organs, and of the causes of the changes of temperament. Just as it is not a condition of religion to reject medical science, so likewise the rejection of natural science is not one of its conditions . . ." (Al. p. 36). However Imam strongly rejects naturalism supposed by much of Greek natural scientists and shows that naturalism does not follow from natural sciences themselves but is a metaphysical presupposition of those sciences. Imam makes it clear that this is to be overcome by clear 'recognition that nature is in subjection to God most high, not acting of itself but serving as an instrument in the hands of its Creator. Sun and moon, stars and elements, are in subjection to His command. There is none of them whose activity is produced by or proceeds from its own essence" (Al p. 37). In sum there is need to recognise the metaphysical context of any scientific system and not to treat them as value neutral but also realising at the same time that ordinary facts can be detached from their particular moorings in any scientific system. Thus Islam certainly recognises and rejects a specific metaphysical underpinning of Greek natural sciences, it does not however treat this as a requirement to deny empirical facts.*

· *Politics and Ethics: Politics and Ethics has not been the main concern of Imam so he does not investigate these sciences*

in detail but we will briefly consider his points. About politics he says that philosophers borrow their discussions largely from "Divine scriptures revealed through the prophets and from the maxims handed down from the saints of old" (AI p. 38). He makes similar comments concerning Ethics but he adds an important qualification that applies to his comments on the political science as well: "The philosophers have taken over this teaching and mingled it with their own disquisitions, furtively using the embellishment to sell their rubbishy wares more readily" (ibid.). Since Imam does not deal with these sciences in detail we can leave this here.

· *Metaphysics: Metaphysics is Imam's main contention ground with Greek philosophers and their followers. To begin with, Imam divides metaphysical propositions of Greek philosophers into three broad categories: a) "In the first place, the dispute is centered upon a mere word" (T p. 5). Imam gives example of the use of word 'substance' for God and goes on to say that if the "meaning of self subsistence is agreed upon, the applicability of the word 'substance' in this sense will have to be considered from the etymological point of view. If from that point of view, the application of the word is justified, it will still be debatable whether the Sacred Law approves of its use" (ibid.). Imam makes it clear that for determining whether the dispute under consideration is verbal or not, we need not only to determine the common use of words but also the common*

meaning of those words, since the commonality of words does not necessarily imply the commonality of meaning. b) "In the second place, there are those things in which the philosophers believe, and which do not come into conflict with any religious principles" (T p. 6); c) "In the third place there are philosophical theories that come into violent conflict with the fundamental principles of religion, e.g., the religious doctrines of the world's beginning in time: of the attributes of the Creator; and of the resurrection of the bodies. All these have been denied by the philosophers" (T p. 8). They also "say that God knows universal but not particulars" which is Imam says a "plain unbelief" (Al p. 37). In Tahafa Imam has specifically dealt with these third kind of propositions and has shown the incoherence of the system of which is constituted by them.

6. Modes of Critique:

We can discern in Imam's four distinct but independent modes of critique viz:

a) Internal

b) External

c) Minimalist

d) Essentialist

a) In Internal critique one is inside paradigm, his appeal to people consists in the fact that he shares with them the cultural horizon, but his pathos of distance makes it possible for him to see where things have gone wrong. Seen from this perspective

Imam's critique is clearly not an internal critique. He develops his critique of Greek Philosophy from a perspective where his complete loyalty lies with Islam and he has unswayed faith in the supremacy of Islamic epistemology. As he makes it clear his basic aim is to discredit Greek Philosophy and to foil the myth of its epistemological superiority (T p. 8). Notwithstanding this clear realisation, however, Imam also realises at the outset the need for a sort of Internalisation to make any critique effective. Imam makes it clear that one needs complete acquaintance with what one is aiming to critique and evaluate. As Imam puts it:

"I (am) convinced that a man cannot grasp what is defective in any of the sciences unless he has so complete a grasp of the science in question that he equals its most learned exponents in the appreciation of its fundamental principles, and even goes beyond and surpasses them, probing into some of the tangles and profundity which the very professors of the science have neglected. Then and only then it is possible that what he has to assert about its defects is true" (AI p. 29).

It is Imam's considered view "that to refute a system before understanding it and becoming acquainted with its depths is to act blindly" (ibid.). In this sense Imam differentiates his enterprise from ordinary Ilm al Kalam, because the work of esteemed mutakallimun was not directed at the refutation of philosophers but was mainly aimed at innovators within Islam. Thus their superficial knowledge of Greek philosophy: "In their writings none

of the mutakallimun engaged in the polemic against the philosophers, apart from obscure and scattered utterances so plainly erroneous and inconsistent that no person of ordinary intelligence would likely to be deceived far less one versed in the sciences" (ibid.).

Thus even where the mutakallimun discuss certain philosophical problems and issues, they are discussing them from an altogether different perspective. Theirs was exclusively an externalist perspective vis-a-vis Greek sciences as compared to a relatively imminentalist approach of Imam Ghazali. Similarly the mutakallimun were not addressing the followers of Greek philosophers but were targeting at those who held unorthodox views within Islam and were using certain conceptions and techniques borrowed from Greek philosophy, so that even when they talk about matters related to Greek philosophical sciences they do it in instrumentalist and externalist manner:

". . . When ilm al kalam appeared as a recognised discipline and much effort had been expended in it over a considerable period of time, the mutakallimun, becoming very earnest in their endeavours to defend orthodoxy by the study of substances and accidents with their nature and properties. But, since that was not the aim of their science, they did not deal with the question thoroughly in their thinking and consequently did not arrive at results sufficient to dispel universally the darkness of confusion due to the different views of men" (ibid. pp. 28-29).

As mentioned above the arguments developed by mutakallimun are aimed at those who have a basic belief in the fundamental tenets of Islam but may differ in the interpretation of one or the other principles. Thus the argument from reality (for example) has very different meaning for them as against, for someone who does not believe in Islam. The situation is comparable (in our times) to the endeavour of those who muster the scientific facts to prove Islamic tenets. What is seldom realised is that such arguments though may be convincing to already convinced are useless for men of science. For men of science entirely different kind of argument is needed. Imam does not deny the efficacy of argument from Kalam for everybody, "for the healing drug varies with the disease" (AI p. 29). But the level of internalisation required to evaluate and critique another system is not to be found in a science like Kalam whose purpose has been to "support traditional orthodoxy with the weapon of systematic argument by laying bare the confused doctrines invented by innovators at variance with the traditional orthodoxy" (AI p. 28). These method in most parts consisted in "making explicit the contradictions of their opponents and criticising them in respect of the logical consequences of what they admitted" (AI p. 28). Such a procedure was advisable vis-a-vis opponents who did not deny the authority of Allah and prophet. But against the opponent "who (purport to) admit nothing at all save logically necessary truth", this sort of critique cannot be effective. For such an opponent one

needs to internalise the techniques of the opponent at the highest possible level (without of course internalising their ethos) and try to show the incoherence of the system from within, so that it may implode from within.

Internal coherence of a system can be differentiated into two types: Logical coherence and System coherence. Logical coherence consists of (formal) internal coherence of a system. Critique of this sort (i.e. aimed at testing the formal coherence of a system) can be termed as minimalist critique and shall be dealt with separately below. System coherence (or Tahafa) on the other hand consists in the internal coherence of system as whole (both formal and substantive). When Imam aims at showing the internal incoherence of philosophers he is not only aiming at showing internal inconsistency of philosophical doctrines and philosophical propositions but inherent internal contradiction of an epistemology which is based on the proclamation of the self sufficient character of reason. Imam shows the internal coherence of any epistemology based on the doctrine of the self-sufficiency of reason. Therefore it is essential not to view Imam's particular objections and refutations in isolation but to view them as a single whole. This is the reason why Imam is so particular about developing a critique that is internal critique without shunning its externalist character. The point is this, like the critique developed by mutakellimun it is an external critique in the sense that it never shuns its basic belief in the superiority of

the epistemology it espouses, but unlike the critique of mutakellimun it internalises the point of view it criticises because the nature of opposing doctrine (belief in the self sufficiency of reason) is such that it can only be imploded from within, i.e. it can only be shown to be lacking in coherence by showing from within its non self sufficient character.

Imam shows this sort of systemic incoherence at different levels. It is a well integrated strategy but involves several steps, or several subterranean arguments. Firstly Imam aims at showing simply that the position espoused by philosophers which, they normally claim to be self evident, is not self evident. Second step is to suggest alternatives to their position (mostly in speculative manner) which can be as self evident as philosophers' position and thus rubbing off their feet their most powerful claim that their position is based on rationally self evident propositions. As Imam puts it challenging philosopher's claim that the belief in the creation of world involves contradiction:

"How do you know the impossibility of ascribing the origin of something to an eternal will? Is it the self evident rational necessity, or theoretical knowledge, which is the ground of your judgement? Or, to use the terms employed by you in Logic, are the two terms in your judgement joined by means of a middle term, or without a middle term? If you claim that they are joined by means of a middle term-i.e; if your method is deductive, you must state what that term is. But if you claim that this impossibility

is known as a self evident fact, why do not your opponents share this knowledge with you? People who believe in the temporal origin of the world are confined neither to a number nor within a city. And no one would suspect that, out of spite for reason, they believe in something, which they know to be untrue. It is, therefore, necessary for you to prove, in accordance with the rules of Logic, that it is impossible to ascribe the origin of the world to the eternal will" (T p. 18).

Similarly for Imam, for example, it is an argument for the non evidential character of the philosophical beliefs and doctrines and also an argument for the incoherence of philosophers that while they agree in their demonstrations of mathematics and logic they are at variance with each other when it comes to their metaphysical and theological doctrines, because if reason was a self sufficient guide to the truth there would have been no such differences among its practitioners. As Imam puts it:

" . . . there is nothing fixed and constant in the philosopher's position. They base their judgements on conjecture and speculation, unaided by positive inquiry and unconfirmed by faith. They try to infer the truth of their metaphysical theories from the clarity of the arithmetical and logical sciences. And this method sometimes carries conviction with the weak minded people. But if their metaphysical theories had been as cogent and definite as their arithmetical knowledge is, they would not have differed among themselves on metaphysical question as they do not differ

on arithmetical matters" (T. p. 4).

If your metaphysical beliefs are rationally self evidential type, then why, Imam asks, you differ among yourselves on such crucial matters? This shows that philosophers cannot rely on the self evidentiality of rational necessity to support their argument. It also proves that the argument between philosophers and their opponents does not pertain to some problems that can be eventually resolved through factual or historical references. Similarly it also shows that the controversy does not and cannot boil down to logical contradiction. And the burden of proof is on philosophers not on us because they have claimed rational necessity and self evidentiality for their core metaphysical beliefs and not us. We are only committed to logical and factual procedures and do not concede to the existence of, as philosophers do, non logical rational necessity and self evidentiality.

The core of Imam's argument is to deny and prove absurd the notion of non logical rational necessity and self evidentiality. This should be considered as the core of the whole Ghazalian enterprise. The propositions bearing metaphysical doctrines are synthetic judgement and are not analytic judgement; they require 'middle term'. Now this 'middle term' must be established through means, which provide 'extra' information that is not already contained in the primary term. For the efficacy of deductive method it is necessary that initial premises are self evident. Now

Imam proves that this cannot be the case concerning metaphysical beliefs, as we have seen above. If the initial premise is not self evident, conclusion cannot follow from it by the way of necessity. Secondly if necessity is to be proved the middle term must be there to join the premises and conclusions and that middle term cannot be contained in the premises as metaphysical proposition are synthetic propositions and not analytic propositions. Now if the middle term cannot follow through analysis there must be some other means, which give us access to the middle terms. Greek philosophers thought that the reason had power to intuit and through this power reason could add to our knowledge and this intuition was supposed to provide self evident propositions. This is the basis of their belief in the non logical rational necessity and self evidentiality, which is the main target of Imam's attack.

اندلس کے فلاسفہ:

امام غزالیؒ کے اس فلسفے نے عالمِ اسلام میں عقلیت اور لادینیت کے فروغ کو ناممکن بنا دیا۔ مغربی مفکرین نے اندلس کے مسلم فلاسفہ ابن باجہ (م ۱۱۳۸)، ابن طفیل (م ۱۱۸۵)، ابن رشد (م ۱۱۹۸) اور مشرق کے الکندی، ابن سینا، ابوبکر رازی، فارابی اور اخوان الصفاء کو بہت اہمیت دی ہے۔ لہٰذا عالمِ اسلام کے جدیدیت پسند مفکرین کے یہاں بھی ان فلاسفہ کو بہت اہمیت حاصل ہے حالانکہ یہ تمام فلاسفہ وحی کے مقابلے میں عقل کی برتری کے قائل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں ان فلاسفہ کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے۔ ابن باجہ کا انتقال امام غزالیؒ سے ۱۸ سال پہلے ہوا اور انھیں امتِ مسلمہ میں قبولیت حاصل نہیں ہو سکی۔ ابن طفیل امام غزالیؒ کے انتقال سے صرف ایک سال پہلے پیدا ہوئے لیکن ان کے افکار کو امت کے سوادِ اعظم نے قبول نہیں کیا۔

ابن رشد: ارسطو کے شارح:

ابن رشد کی پیدائش امام غزالیؒ کے انتقال کے ۱۵ برس بعد ہوئی، ان کا تعلق علماء و فقہاء کے خاندان سے

تھا۔ان کے دادا و والد قرطبہ کے قاضی رہے تھے۔ابن رشد بھی قرطبہ کے قاضی القضاۃ مقرر کیے گئے۔ان کا کمال صرف یہ تھا کہ انھوں نے ارسطو کی تمام تصانیف پر بہت مفصل شرحیں لکھیں اور فلسفے کی تاریخ میں "شارح ارسطو" کے نام سے مشہور رہیں۔ابن رشد نے فلسفے اور مذہب کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی تمام جدیدیت پسندوں کو اس بات کا صدمہ ہے کہ امام غزالیؒ نے عالم اسلام کی علمیاتی بنیادوں کو اس طریقے سے غالب کیا کہ اس کے سامنے فلسفے،سائنس،عقلیت،خرد افروزی،روشن خیالی اور آزاد روی کا چراغ نہیں چل سکا۔

غزالیؒ نے تمام فنون کو خوف خدا کے تابع کر دیا:

غزالیؒ نے فلسفے کی علمی برتری کا غرور مٹا دیا۔غزالیؒ نے تمام علوم کو خوف خدا کے تابع کر دیا کہ اگر یہ علوم خدا کی معرفت،رضا،محبت،خوف اور آخرت کے حصول میں مددگار رہیں تو ٹھیک،اگر یہ علوم ان مقاصد کی راہ میں رکاوٹ ہیں تو ان علوم کا سیکھنا وسکھانا مقصد زندگی کے طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔یہ نقطہ نظر ۱۹۲۴ء خلافت عثمانیہ کے اختتام تک ریاستی سطح پر تسلیم شدہ علمیات کا حصہ تھا۔خلافت عثمانیہ کے زوال کی وجوہات سائنس وفلسفہ سے دوری کا سبب بتانے والے صرف تاریخی غلط بیانی کا ارتکاب کرتے ہیں۔امام غزالیؒ نے سائنس،نیچرل سائنسز اور دیگر علوم ریاضی و منطق کے بارے میں واضح طور پر بتا دیا کہ یہ معاد کے خادم کے طور پر کام کریں گے جب کہ مغربی تہذیب اور اس کے جدیدیت پسند نمائندے سائنس وفلسفے کو ہی اصل زندگی،حاصل زندگی سمجھتے ہیں۔سائنس وفلسفے کے ذریعے مسلمانوں میں ترقی کا مطلب صرف اور صرف مادی غلبے کے سوا کچھ نہیں اور ہر ایسا غلبہ جو روحانیت سے خالی ہو اور جو ایمان کی روشنی سے محروم ہو وہ غلبہ دراصل کفر،ضلالت و گمراہی ہے۔مغرب کی پیروی کر کے مسلمان جدیدیت کے نام پر اس گمراہی کا ارتکاب کرنا چاہتے ہیں جس کا ارتکاب مغرب کر چکا ہے تو ایسی گمراہی کا نام "مسلمانوں کا عروج" نہیں کہلا سکتا حقیقت میں یہ مسلمانوں کا زوال ہوگا اور وہ بھی بدترین زوال۔مسلمان یونانی فلسفے کے حملے اور تاتاریوں کی زبردست تاخت و تاراج کے باوجود ایک مرتبہ پھر تاریخ میں سر اٹھا کر چلنے کے قابل ہو گئے تھے اور ان کی تہذیب وفلسفے نے تاریخ میں آٹھ صدیوں تک اپنے وجود کے نقش دنیا کے تمام خطوں میں بکھیرے لیکن اس راستے پر چلنے کے بعد جو مغربی تہذیب کی پیروی میں ہمارے جدیدیت پسند اختیار کرنا چاہتے ہیں مسلمان اپنا اسلامی،روحانی وتاریخی وجود کھو دیں گے۔اسلامی تہذیب وفلسفے کی اس دنیا میں وہی حیثیت ہو جائے گی جو ہندومت،یہودیت اور عیسائیت یا بدھ مت کی ہے اور وہ صرف ثقافتی اکائی کے طور پر باقی رہ جائے گا۔

جدیدیت پسندوں کے یہاں آخرت اہم نہیں ہوتی:

امام غزالیؒ اور ان کے ہم خیال فلاسفہ کو چھوڑ کر بیشتر مسلم فلاسفہ صرف اور صرف فلسفۂ یونان سے متاثر

تھے اور یونانی فلسفیوں کو پیغمبروں سے بڑھ کر سمجھتے تھے، ان کے یہاں آخرت اور موت کے مباحث سے زیادہ عقل کی پیچیدگیاں اور کائنات کے اسرار و رموز کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ ان میں سے کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے فلسفہ موت کو مرکزی موضوع کے طور پر بیان کیا ہو اور ان حقائق سے پردہ اٹھایا ہو جو موت کا سبب بنتے ہیں۔ موت کے اسرار یا ماہیت پر ان کے یہاں خاموشی ہے۔ عصر حاضر کے اسلامی جدیدیت پسندوں کے پاس دنیا کی بہتری Development, Welfare, Progress کے لیے کہنے کو بہت کچھ ہے کیوں کہ اصل زندگی تو ان کی نظر میں یہی زندگی ہے اور یہ کہ Being اور Existence ان کے نزدیک سب سے اہم سوالات ہیں۔ ان کے یہاں موت کے حوالے سے کوئی فکر کوئی فلسفہ، کوئی دلچسپی اور کوئی گداز نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ مفتی عبدہ جیسا شخص بھی یہی کہتا ہے کہ موت جب آئے گی تب دیکھا جائے گا، پہلے زندگی کی بات کرو۔ شیلا میک ڈونوے کم و بیش یہی بات غلام احمد پرویز کے حوالے سے لکھی ہے جس کا اطلاق تمام جدیدیت پسند مسلم مفکرین پر ہوتا ہے۔

He interprets the Quranic reference to the future Akhira as reference to a future state on earth. Common Muslim concept about life after death is for him another facet of the false, other worldliness of the corrupt traditionalists. He does not deny the reality of life after death, but the idea receives little attention in his writings. His proclamation is centered on the insistence that the right government can implement God's program in the immediate future.

جدیدیت پسندی:

تمام جدیدیت پسندوں کے پاس دنیا اہم ہوتی ہے، آخرت کا سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا۔ مرنے کے بعد کی زندگی پر سوچنا، غور کرنا، گفتگو کرنا اور اس گتھی کو کھولنا مغربی مفکرین سے لے کر جدیدیت پسند اسلامی مفکرین تک لایعنی سوال ہے۔

غلام احمد پرویز نے اپنی کتاب ''نظام ربوبیت'' میں اپنے نظام ربوبیت (System of Divine Nature) کے دس اصول بیان کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

(1) Respect man as man. (2)Humanity as one. (3) Human Freedom. (4)Co-operation. 5)Justice. (6) Restoring disturbed proportions. (7)Consultation. (8) As islamic State is a common

trust for the community, ummat, as a whole; and the justification for its existence is the doing of good for mankind at large.
(9)Affairs of state are entrusted to capable hands.
(10) Determination of nations on the basis of ideology is a Qur'anic permanent value.

جدیدیت پسند: روحانیت اور آخرت کے مباحث:

ان دس اصولوں میں آخرت کی تیاری، قیامت کی آمد موت سے متعلق مباحث کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ کیوں کہ زندگی تو یہی ہے اس کے بعد ابدی زندگی تو خواب وخیال اور افسانہ ہے جب کہ امام غزالیؒ کے یہاں یہ نقطۂ نظر ملتا ہے کہ "انسان عالمِ خواب میں ہے جب مریں گے تو بیدار ہوں گے" لیکن اس وقت یہ بیداری، یہ شعور یہ سمجھ کسی کام کی نہیں ہوگی"۔ قرآنِ کریم میں بے شمار ایسی آیات ملتی ہیں جہاں قیامت کے دن کفار اللہ تعالیٰ سے درخواست کریں گے کہ صرف ان کو ایک اور موقع دے دیا جائے لیکن انھیں موقع نہیں دیا جائے گا۔

جدید شخصیت کے تانے بانے:

زندگی صرف ایک بار دی جاتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ زندگی میں انسان کو سنبھلنے کے بار بار مواقع عطا کرتا ہے۔ عقلیت پسند اسلامی فلاسفہ اور جدیدیت پسند اسلامی معاصرین کے یہاں موت کے بجائے زندگی افضل، اعلیٰ، برتر اور اہمیت کی حامل ہے۔ لہٰذا ان کی تحقیقات، گفتگو اور کتابوں میں سائنسی ترقی، خوشحالی، فارغ البالی مرفع الحالی، عیش وعشرت، ساز وآہنگ، چنگ ورباب دنیا کی دلفریبیاں، مادیت کی چکاچوند مرکزی موضوعات بن جاتے ہیں اور خدا، خوفِ خدا، آخرت اور روحانیت یا تو بالکل ختم ہو جاتی ہیں یا مخصوص رسوم ورواج میں محدود ہو کر صرف نکاح، طلاق اور تجہیز وتکفین کے موقع پر اپنی رونمائی کرانے کے لیے آجاتی ہیں۔ سائنس، فلسفہ، عقلیت پسندی، خرد افروزی روشن خیالی ایک ایسی شخصیت کی تعمیر، تشکیل اور تخلیق کرتے ہیں جس کا مقصد دنیا کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوشگوار بنانا، تسخیرِ کائنات کے نام پر زیادہ سے زیادہ وسائل سمیٹنا اور ان سے اس زمین کو جنت بنانے کی تگ ودو کرنا کیوں کہ آخرت کی جنت ان فلاسفہ کے یہاں محض خیالی اور تمثالی جنت ہے۔ مغربی تہذیب، فکر وفلسفے اور سرمایہ داری کا طریقۂ واردات بھی یہی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے غلبے اور برتری کے لیے ایک خاص قسم کے انسان کی تعمیر وتشکیل کی جاتی ہے اس خلقِ جدید (New Creation) کی ذہنیت اور قلب ماہیت کے لیے نت نئے طریقے ایجاد کیے جاتے ہیں۔ مغرب میں ایسا انسان کیتھولک عیسائیت کے نظریات کے باعث تیار نہیں کیا جا سکتا تھا کیوں کہ وہ موت کو لازمی، آخرت کو ضروری اور زندگی کو عارضی چیزیں سمجھتی تھی۔ لہٰذا وہ سرمایہ داری کا

ایک سو بائیس CXXII

خادم اور بندہ بننے کے بجائے اللہ تعالیٰ کا عبد بننے کو ترجیح دیتا تھا لہٰذا پروٹسٹنٹ عیسائیت کے ذریعے اس مذہبی انسان کا خاتمہ کر کے ایک دنیا پرست انسان تخلیق کیا گیا۔ یہ تخلیقی کارنامہ مارٹن لوتھر نے انجام دیا۔

میکس ویبر کے خیال میں:

"Modern Capitalism in its beginnings required a certain type of personality. This personality type, in turn, was psychologically construed as a result of belief in a set of ideas that unwittingly resulted in the development of those specific personality traits useful in capitalist conduct.

Certain religious attitudes of Protestant denominations, are selected and without them Capitalism would not have developed in the Protestant West.

"Calvinism, Pietism, Methodism and other Protestant denominations believe, in varying degrees, in the dogma that "the World exists for the glorification of God by fulfilling His commandments to the best of one's abilitys.

مارٹن لوتھر کے یہاں بھی دنیاوی فرائض کی تندہی کے ساتھ انجام دہی خدا کی خوشنودی کا واحد راستہ ہے۔ اس فلسفے کے ذریعے بھی دنیا پرستی اور دنیا کی زندگی میں مصروف ہو جانا ہی خدا کی خوشنودی کے حصول کا ذریعہ بن گیا۔

Luther strongly emphasized that the fulfillment of worldly duties is under all circumstances the only way to live acceptably to God. It and it alone is the will of God, and hence every legitimate calling has exactly the same worth in the sight of God. [Max Webber, The Protestant ethic and the Sprit of Capitalism Trast Takot parson Charles sons New York 1956.]

فکری یلغار کے بعد عسکری یلغار:

یونانی تہذیب جو اس دور کا غالب فلسفہ تھا فکری و علمی سطح پر اسلام کو شکست نہ دے سکا تو مسلمانوں کو عسکری سطح پر تباہ و برباد کرنے کا فیصلہ کیا گیا، فیصلہ کرنے والے کون تھے کہاں تھے؟ یہ ایک الگ تاریخ ہے جس کے بہت سے کردار ابھی تک پوشیدہ ہیں اور بہت سے کرداروں کے چہروں سے نقاب اتر چکی ہے۔

اس عسکری یلغار کا پہلا مرحلہ ۱۰۹۹ء تھا جب پہلی صلیبی جنگ میں بیت المقدس پر عیسائی قابض ہو گئے۔ ۱۱۴۹ء میں دوسری صلیبی جنگ کا آغاز ہوا لیکن ایوبیوں نے ۱۱۸۷ء تک بیرونی حملوں کو بالکل بے اثر کر دیا اور صلیب کو شکست دے دی۔ اس طرح عالم اسلام نے فکری و عسکری سطح پر دنیا پر غلبہ حاصل کر لیا تیسری صلیبی جنگ بھی ناکام ہو گئی، چوتھی صلیبی جنگ کے نام پر ۱۲۰۴ء میں تصادم کا آغاز ہوا لیکن اس میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اس ناکامی کا انتقام لینے کے لیے تاتاریوں کی یلغار کا انتظام کیا گیا۔ ۱۲۵۱ء میں ہلاکو خان نے الموط حکومت کے خاتمے کے لیے خلافتِ عباسیہ کو خط لکھا۔ دسمبر ۱۲۵۵ء میں الموط کی حکومت کا خاتمہ کر دیا گیا۔ صرف تین سال بعد ۲۱ فروری ۱۲۵۸ء کو بغداد کو تہس نہس کر دیا گیا۔ ۱۲۱۸ء سے لے کر ۱۲۶۰ء تک گزرنے والے ۴۲ سال قیامت کے سال تھے جو اس امت پر گزرے۔ خوارزم سے بغداد تک پورا علاقہ ویرانہ بنایا جا چکا تھا۔ اس قیامت پر سعدی اور انوری نے آنسو بہائے۔ صبحِ قیامت تک جب بھی امت مسلمہ ان ۴۲ سالوں کو یاد کرے گی خون کے آنسو روئے گی۔

منگولوں کی سفاکی: قتل عام:

منگولوں کی اس یلغار سے ماوراء النہر، خراسان اور عراق و عجم خون کے سمندر میں تبدیل ہو گئے۔ سیر دریا کے شہر جند، خجند، اترار، فناکت، سغناق، اوزجند اور تاشقند لاشوں کے ڈھیر میں بدل گئے۔ بخارا کے قلعے میں تیس ہزار اور شہر میں ستر ہزار، سمرقند میں ایک لاکھ مرد، عورت اور بچے قتل کر دیے گئے، خوارزم میں ایک لاکھ قیدی بنا لیے گئے جو بعد میں "حشر" کی آگ میں جھونک دیے گئے، اور تین لاکھ سے زائد وہیں قتل کر دیے گئے۔ مازندران اور آذربائیجان میں ہر ستر ہزار لاشوں کے ڈھیر پر ایک رونے والا بھی مشکل سے میسر آ سکتا تھا۔ خراسان اور مرو میں تیرہ لاکھ مرد، عورت اور بچے ذبح کر دیے گئے۔

نیشاپور میں عورتوں اور بچوں کے علاوہ دس لاکھ چالیس ہزار مرد قتل کر دیے گئے۔ ہرات میں سولہ لاکھ مسلمان قتل کیے گئے۔ قریب ہی کالیون کے چھوٹے سے علاقے میں ایک لاکھ لوگ موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ ہرات میں مولانا شرف الدین اور دیگر پندرہ اشخاص جن کے نام تاریخ ہرات میں مرقوم ہیں باقی بچے۔ ہرات اور اس کے مضافات کی اٹھارہ لاکھ آبادی میں چالیس اشخاص کے علاوہ کوئی نہ تھا۔ وہ لوگ ملک غیاث الدین کے مقبرے کے گنبد کے نیچے رہتے تھے۔ پندرہ سالوں تک ہرات کے شہر یا ہرات کی سرزمین پر ان چالیس اشخاص کے علاوہ کوئی نہ تھا۔ بلخ میں دو لاکھ لوگ ذبح کر دیے گئے۔ غزنی، طالقان اور بامیان میں عورت، مرد

بوڑھے اور بچوں کی بات تو درکنار کتے اور بلی تک زندہ نہیں بچے۔ غور میں ایک نفر زندہ نہ چھوڑا گیا۔ فیروز کوہ میں بھی کوئی فرد بشر زندہ نہ بچا۔

بغداد میں تین دنوں تک گلی کوچوں میں پانی کے بجائے خون بہتا رہا۔ دجلہ کا پانی میلوں تک سرخ ہوگیا۔ چھ ہفتوں تک یہ شہر لٹتا رہا۔ محلات، مساجد، مقابر یا تو خاکستر کر دیے گئے یا زمین بوس۔ شفاخانوں میں مریض، مدارس میں طلباء، علماء اور اساتذہ ذبح کر دیے گئے۔ مقابر کو اکھاڑ کر شیوخ اور اماموں کی باقیات کو اور تمام علمی خزانوں کو خاکستر کر دیا گیا۔ کتابیں آگ کے شعلوں میں پھینک دی گئیں اور جہاں دجلہ قریب تھا وہاں اس کے حوالے کر دی گئیں۔ پانچ صدیوں کا سارا اثاثہ راکھ کر دیا گیا اور بغداد کی ساری آبادی جو گیارہ لاکھ سے زیادہ افراد پر مشتمل تھی قتل کر دی گئی۔ دنیا کی تاریخ میں اپنی نوعیت کے سفاکانہ اور وحشیانہ تاخت و تاراج کے باوجود مسلمانوں نے جہان نو کی تعمیر کا عزم کیا۔ مغربی مورخین کی پھیلائی ہوئی تاریخی گمراہیاں کہ: (۱) منگولوں کا خوف مسلمانوں پر ابتداء سے اس قدر طاری تھا کہ وہ سرے سے مقابلہ آرائی کی ہمت ہی چھوڑ بیٹھے تھے۔ (۲) خوارزم اور بغداد میں بزدلوں اور بے عمل لوگوں کی حکومتیں تھیں اور وہ کسی موثر اقدام کرنے سے قاصر رہے۔ (۳) پوری بلاد اسلامیہ میں امت نفسیاتی طور پر کمزور اخلاقی طور پر زوال یافتہ ہو چکی تھی اور وہ بزدلوں کی موت مر گئی۔ (۴) ذہنوں میں صلیبی جنگوں کے عہد کا تاثر ڈال دیا گیا جس سے یہ عہد کچھ خاص عہد معلوم ہوتا ہے۔ یہ تمام تاثرات غلط در غلط ہیں اور سراسر لاعلمی سے زیادہ بدنیتی پر مبنی ہیں۔

امت مسلمہ: زندہ امت:

امت کو ایک عجیب صورتحال کا سامنا تھا۔ مسلمانوں پر کسی قوم کا خوف طاری نہیں تھا بلکہ ساری دنیا ان کے خوف سے لرزہ براندام تھی۔ ان کے لیے یہ بات اچانک اور نا قابل فہم ضرور ہوئی کہ کوئی قوم ان پر حملہ آور ہونے کی جرات بھی کر سکتی ہے۔ تاہم امت کی ہمت اتنی بلند تھی کہ اس وقت کی تاریخوں سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم چنگیزی تباہیوں سے اس کے مورال (Moral) میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس پورے واقعہ کو از سر نو دیکھنے کی ضرورت ہے جو کچھ بھی ہوا اس کے اسباب و علل کیا تھے؟ یہ تفحص اور تحقیق ان شاء اللہ امت کو نئے میدان کار فراہم کرے گا۔ حالات کا تجزیہ کرنے سے کم از کم پانچ باتیں سامنے آتی ہیں:

(۱) تاریخ میں پہلی بار امت کو ایک ایسی قوم سے سابقہ پیش آیا جو واقعی ہر اعتبار سے ایک وحشی قوم تھی۔ (۲) امت اس کے اقدام کے مقصد کو سمجھ نہیں پائی اور ایسا ہونا کچھ عجب نہ تھا۔ دنیا میں فوج کشی کے جتنے معمولی اور غیر معمولی مقاصد ہوتے ہیں اور ان مقاصد کا اظہار جن امور سے ہوتا ہے وہ سب وہاں مفقود تھے۔ حملے اور خاک و خون کا عمل کلی تباہی (Total Annihilation) کا منظر پیش کر رہا تھا اور اس کی توقع کسی صحیح

الدماغ قرار دیا قوم سے نہیں کی جا سکتی تھی۔ (۳) ابتداء سے آخر تک چنگیز اور ہلاکو نے بدعہدی اور فریب کی مثال قائم کی۔ چنانچہ پہلے مسلمانوں نے مقابلہ کیا اور مارے گئے۔ بعض جگہوں کے حکمرانوں یا ذمہ داروں نے اطاعت قبول کی اور وعدہ امن پر جنگ بند کر دی، ایسی تمام جگہوں کی پوری کی پوری آبادی کو قتل کر دیا گیا۔ تیسرے مرحلے میں بیشتر علاقوں میں مسلمانوں نے آخر دم تک لڑائی کی اور بیشتر جگہوں میں پوری کی پوری آبادی لڑ کر شہید ہوئی۔ چنانچہ ۱۲۱۸ء کے موسم بہار میں جند کے پاس سر دریا کے پار قزل قم صحرا میں چنگیز کے بیٹے جوچی (Jochi) سے شاہ خوارزم کے پہلے تصادم سے لے کر ۱۲۵۸ء تک جب بغداد تباہ کر دیا گیا مسلمانوں کی ہمت علی حالہ برقرار رہی۔ (۴) امت یہ ضرور محسوس کرتی تھی کہ یہ ایک بڑی سازش ہے جس کے دو رخ ہیں: پہلا بیرونی حملوں کا اور دوسرا اندرونی خلفشار کا۔ امت پر بیک وقت دو جانب سے حملے ہوئے تھے۔

اس پوری مدت میں باوجود اس کے کہ ہر طرف خون بہہ رہا تھا اور سارا عالم اسلام راکھ کا ڈھیر ہو چکا تھا، مسلمانوں کی ہمتیں علی حالہ قائم تھیں۔ وہ پہاڑ کی طرح ثابت قدم تھے۔ مغرب میں عیسائیوں کے حملے سے دارالاسلام کی حفاظت وہ اسی استقلال سے کرتے رہے، بلکہ دفاعی رہنے کے بجائے وہ اقدامی ہوتے چلے گئے۔ ۱۲۲۹ء میں انھوں نے ایک حکمت عملی کے ذریعہ مغربی سرحدوں کو بہت مضبوط بنانے کی کوشش کی۔ جب بعد میں حالات ناموافق ہوئے تو ۱۲۴۴ء میں انہی خوارزمی ترکوں نے بڑی کاروائی کی اور پھر عیسائیوں کو بے اثر (Neutralise) کر دیا۔

سلطان بے بیرس کا اقدام:

بغداد کی تباہی کے باوجود فوراً ایک قدم اٹھایا گیا اور سلطان بے بیرس نے ایک عدیم النظیر تاریخی کارنامہ انجام دیا۔ خلیفہ مستعصم باللہ کی شہادت کے دو سالوں کے اندر اندر خانوادہ عباسیہ کے ایک زندہ بچ جانے والے فرد ابوالقاسم احمد کو مستنصر باللہ کے لقب سے خلیفہ تسلیم کر لیا گیا۔ سلطان بے بیرس بیعت کرنے والا پہلا شخص تھا، پھر قاضی القضاۃ شیخ تاج الدین۔ وہ ڈھانچہ اور سانچہ جسے اتنی بڑی سازش کے بعد اور اتنے آتش و خون کے ذریعہ منگولوں، تاتاریوں اور یہودیوں نے توڑا تھا پھر اپنے قدموں پر کھڑا ہو چکا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ امت مسلمہ منگولوں کے حملے اور بغداد کی تباہی سے بکھر نہ سکی۔ بغداد کی تباہی جیسا کہ اہل مغرب باور کراتے ہیں، امت کے زوال کی شروعات نہیں بلکہ ان کے عزم و استقلال اور ان کی بقاء کی تاریخ کا نقطۂ عروج ہے۔ وہ اپنی نصف آبادی کی قربانی دینے کے باوجود ہراساں نہیں ہوئے بلکہ محض اللہ پر یقین کامل اور اس کی راہ میں پامردی کے ذریعہ اس سیلاب بلا کو بالآخر روک دیا اور صرف یہی نہیں بلکہ تیس سالوں کے اندر اندر منگولوں پر مسلمانوں کے سیلاب کی موجیں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں لیکن مسلمانوں کا یہ سیلاب وحشیانہ پن اور خاک و خون کا سیلاب نہیں تھا بلکہ

ہدایت ورحمت کا سیلاب تھا۔تاریخ انسانی میں مضبوطی اور اخلاقی عروج کی یہ وہ لاثانی کہانی ہے کہ چنگیز کا پرپوتا برقہ ۱۲۵۶ء میں اسلام کی آغوش میں آگیا اور ۱۲۵۸ء میں وہ غیر معمولی واقعہ ہوا جسے "برقہ مصری معاہدہ" کہتے ہیں۔اس معاہدے کے بعد عالم اسلام میں یہودیوں کے خلاف سخت کارروائیاں کی گئیں۔

چنگیز کے پرپوتے کا قبول اسلام:

چنگیز خان کے پرپوتے برقہ کے قبول اسلام کے بعد یہودیوں کی طاقت ٹوٹنے لگی اور انھوں نے عالم اسلام سے اپنا مستقر تبدیل کیا اور یورپ میں آباد ہو گئے کیوں کہ وہاں عیسائی علماء میں نہ کوئی امام غزالی تھا جو ان کا علمی سطح پر مقابلہ کرتا اور نہ خلافتِ اسلامیہ تھی جو سیاسی طور پر اپنے دین و تہذیب کو طاقت سے حفاظت مہیا کرتی لہٰذا اطالیہ، فرانسیا اور المانیہ میں یہودیوں نے Humanism اور Rationalism کی ترویج کے لیے بڑے بڑے ادارے قائم کیے پھر کلیسا اور بادشاہتوں میں کشمکش برپا کر کے قومیت کا فلسفہ عام کر دیا گیا، جس کے نتیجے میں عیسائی بادشاہت مختلف قومیتوں میں ٹکڑے ٹکڑے ہو کر تقسیم ہو گئی۔کلیسا کے رہے سہے اقتدار کو پروٹسٹنٹ تحریک کے ذریعے ایسی زک پہنچائی گئی کہ عیسائیت آج تک عروج حاصل نہیں کر سکی۔ول ڈیوراں نے لکھا ہے "عیسیٰ اور پطرس میں عیسائیت یہودی تھی، پال میں وہ نصف یونانی ہو گئی، کیتھولیکیت میں یہ نصف رومی ہو گئی۔پروٹسٹنٹ ازم میں عیسائیت کے اندر از سرِ نو یہودی عناصر اور تاکید کی بحالی ہو گئی.........پندرہویں صدی گزرنے کے بعد لوتھر نے پال کو اصلاح کا نبی بنایا اور کال وِن نے اس کے اندر مسلک جبر کے دقیق متن دریافت کیے۔پروٹسٹنٹ ازم، پطرس پر پال کی فتح تھی Fundamentalism دراصل پال کی عیسیٰ پر فتح ہوا کرتی ہے"۔

اس سلسلے میں Max Weber کی کتاب The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism بعض نئے گوشے کھولتی ہے۔پروٹسٹنٹ ازم کے ذریعے سیکولرازم، ہیومن ازم اور Rationalism کو مذہبی جواز ملا اور سرمایہ داری نے مذہب کی خالی جگہ لے لی۔

فیڈرلسٹ پیپرز اور حقوق انسانی:

Federalist Papers کے ذریعے سرمایہ داری کا عالمی منشور تحریر کیا گیا اور امریکی دستوری بنیاد پر اقوام متحدہ کا چارٹر برائے انسانی حقوق لکھا گیا۔واضح رہے کہ حقوق انسانی کا یہ منشور اس وقت کے امریکی صدر کی بیوی ایلینا روزویلٹ نے لکھا اور اقوامِ متحدہ کا یہ منشور حقوق انسانی، امریکی Bill of Rights اور اعلان آزادی سے ماخوذ ہے۔مزے کی بات یہ ہے کہ Federalist Papers جن کی بنیاد پر امریکی دستور اور Bill of Rights تحریر کیا گیا اس کی منظوری عوام سے نہیں لی گئی بلکہ ایک دانشور اقلیت نے خود اسے تخلیق اور تحریر کیا اور اپنی دانشوری کو ایک عالمی فلسفے کی صورت میں پیش کیا اور اس فلسفے سے نکلنے والی اقدار و روایات کو مسلّمہ

اقدار و روایات کہہ کر اقوام متحدہ کے منشور حقوق انسانی میں سمو دیا اور اس حقوق انسانی کے منشور کو زمان و مکان سے ماوراء قرار دے کر اور اس کی اقدار و روایات کو مسلمہ عالمی روایات و اقدار قرار دے کر ہر قوم و ملک کو اس بات پر مجبور کیا گیا کہ وہ اس منشور کو حق اور سچ سمجھے اور اس پر دستخط کرے اور جو اس پر دستخط سے انکار کر دے وہ انسان کہلانے کا مستحق قرار نہ دیا جائے۔

امام غزالیؒ کا اصل کارنامہ:

امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی نظام فکر و فلسفے میں یونانی الٰہیات، مابعد الطبعیات اور کونیات کے مباحث کو مخلوط کرنے کی کوشش نہیں کی اور ان تمام موضوعات و مباحث کو اجنبی اور غیر مانوس قرار دے کر ان کی وجہ بندی کی اور ان کا محاکمہ پیش کیا۔

فلسفۂ یونان کا اندرونی و بیرونی محاکمہ:

دوسری جانب انھوں نے فلسفے کا انکار کرنے اور فلسفیانہ مباحث کو کفر قرار دینے کے بجائے اسلامی علمیاتی، کونیاتی، مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور بنیادوں پر یونانی فلسفے کا بیرونی [External] محاکمہ اور یونانی علمیاتی اصولوں کی بنیادوں پر اس کا اندرونی [internal] محاکمہ کیا اور ایک ایسی علمیاتی حکمت عملی تیار کی جس کے نتیجے میں فلسفیانہ سطح پر اس بات کو ثابت کیا گیا کہ اجنبی تہذیبیں اور نظریات نہ تو اسلامی علمیات پر غالب ہو سکیں اور نہ اسلامی علمیاتی ڈھانچے کے اندر خلط ملط ہو جائیں۔ یہ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کے برعکس عصر حاضر کے جدیدیت پسند مسلم مفکرین مغربی تہذیب، افکار اور فلسفے کی اسلام کاری میں مصروف ہیں اور مغربی اقدار، روایات، عادات، افکار، نظام اور طریقوں کو اسلامی معاشروں میں عام کرنے اور اسلامی معاشروں کے لیے ان کی اجنبیت کو ختم کرنے کے طریقے، قرینے اور سلیقے ڈھونڈ رہے ہیں۔ ان معذرت خواہوں کے مختلف گروہ ہیں، مختلف رنگ ہیں، مختلف طریقے ہیں، ان میں سے کچھ کا خیال ہے کہ مغرب اسلام ہی کی نئی جلوہ گری ہے اور کچھ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو مغربی فکر و فلسفے کے نظام میں کوئی محفوظ جگہ مل جائے اور مصالحت کی کوئی سبیل نکل آئے۔ یہ تمام مفکرین مغربی اور اجنبی طرز زندگی، طرز فکر اور طرز تعلیم اور طرز بود و باش کو اسلامی علمیاتی فکر میں سمونے اور مغربی اقدار و روایات کا اسلامی جواز پیش کرنے اور اسلام کو ان مغربی اقدار سے ہم آہنگ کرنے کے لیے زیادہ وسیع النظر اور وسیع الخیال بنانا چاہتے ہیں۔

جدیدیت پسند مغرب کو ناقابل تسخیر سمجھتے ہیں:

تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے: اور تہذیبوں کا تصادم ناگزیر ہے: فوکو ہنٹنگٹن:

ایک سو اٹھائیس CXXVIII

امام غزالیؒ اور ان مسلم جدیدیت پسندوں میں ایک بنیادی فرق ہے وہ یہ کہ غزالیؒ یونانی تہذیب اور

فلسفے کو قابل تسخیر سمجھتے تھے جب کہ جدیدیت پسند مغربی تہذیب، اقدار اور فلسفے کو نا قابل تسخیر اور ناگزیر سمجھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی تہذیب و فلسفے کی اقدار روایات عالمگیر ہیں، زمان ومکان سے ماوراء ہیں۔ نا قابل تقسیم و نا قابل تغیر ہیں۔ اس کے برعکس اسلام کی ۱۵ سو سالہ قدیم تعلیمات، روایات، اقدار خصوصیات، ثقافت، تہذیب، قرآن کی آیات، سنتِ رسولؐ، احادیث سب کچھ قابل تغیر و ترمیم ہیں۔ لہٰذا مغربی فلسفے کے تناظر میں اسلام کو تبدیل کر کے مغرب کے سانچے میں ڈھال دیا جائے۔ انہی معنوں میں فرانسس فوکویاما کا موقف ہے کہ تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے تہذیبوں کے تصادم کی ترکیب اس یقین کا اظہار ہے کہ اب کوئی تہذیب، کوئی فلسفہ، کوئی تاریخ، کوئی روایت، کوئی مذہب، مغرب کی قائم کردہ عالمگیر اقدار بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے مقابلے پر کوئی نیا نظام یا اقدار و روایات پیش نہیں کر سکتا نہ ان مغربی روایات سے بہتر عالمگیر روایات کے پیش کیے جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا تاریخ کا سفر ختم ہو گیا۔ اختتام تاریخ کے فلسفہ پر مبنی فوکو کا مضمون National Intrest t می رسالے میں شائع ہوا جو بعد میں ایک کتاب کا موضوع بن گیا۔ اسی فلسفے کی ایک دوسری شکل برنارڈ لیوس نے اٹلانٹک منتھلی کے ستمبر ۱۹۹۰ء کے شمارے میں اپنے مضمون "مسلم غیض و غضب کا اظہار" میں پیش کی اور پہلی مرتبہ تہذیبوں کے تصادم کی خود ساختہ ترکیب استعمال کی۔ لیوس مسلم دنیا کے حاضر مسئلے پر اظہار خیال کرتا ہے "اب تک یہ بات بالکل صاف ہو جانی چاہیے کہ ہمیں ایک ایسے رویے اور ایک ایسی صورت حال کا سامنا ہے جو مسائل اور پالیسیوں کی سطح سے اور ان حکومتوں سے، جو ان کی خبر رکھتی ہیں، کہیں بلند تر ہے۔ یہ تہذیبوں کے تصادم سے کم تر کوئی چیز نہیں۔ یہ شاید ایک قدیم حریف کا ہمارے یہودی عیسائی ورثے، ہمارے سیکولر حال اور دونوں کے عالمی پھیلاؤ کے خلاف ایک نامعقول مگر بہرحال یقینی طور پر تاریخی ردعمل ہے۔ اب یہ حد درجہ ضروری ہے کہ اپنی طرف سے ہمیں اپنے حریف کے خلاف اسی سطح کے تاریخی اور اتنے ہی نامعقول اشتعالی ردعمل کا شکار نہیں ہونا چاہیے"۔ ہنٹنگٹن نے یہ اصطلاح برنارڈ لیوس سے مستعار لی اور اسی بنیاد پر تہذیبوں کے تصادم کے فلسفے کو مستقبل کی مغربی حکمت عملی کے طور پر پیش کیا۔ ہنٹنگٹن برنارڈ لیوس فواد عجمی، فوکویاما، فرید زکریا ایک ہی فلسفہ فکر کے قلم کار نظر آتے ہیں اس کے برعکس دوسرے مکتبہ فکر کی نمائندگی رار ٹی گرے، ٹیلر، میکنٹر کرتے ہیں۔ یہ بھی مغربی تہذیب کے وفادار امریکا کے زبردست حامی ہیں لیکن اس درجہ پر جوش مبلغ نہیں جیسا کہ ہنٹنگٹن اور ان کا مکتبہ فکر ہے۔ تہذیبوں کے تصادم کی مختصر تاریخ کے فلسفے ایڈورڈ سعید کے مضمون "تعریفوں کا تصادم" میں بیان کی گئی ہے جو کتاب Reflection on Exile میں شامل ہے۔] تاریخ کے سفر کے اختتام کے یہ دعوے نئے نہیں انیسویں صدی میں کانٹ نے Kingdoms of End کا تصور پیش کیا۔ ساٹھ کی دہائی میں فرانس کے پروفیسر Alexander Koggere نے اعلان کیا کہ تاریخ ختم ہو گئی ہے۔ تاریخ کے اختتام کے یہ نظریات

ہیگل کے فلسفہ End of History کی توسیع تھے۔ جب ہیگل نے کہا تھا کہ تاریخ اس ذات مطلق کی خود تخلیقیت (Self Creation) اور خود تشکیلیت (Self Constitution) کا سفر ہے جب خود تخلیقیت کے اس عمل کے ذریعے ذات مطلق اپنے آپ کو مکمل کرے گی تو تاریخ ختم ہو جائے گی۔[مذہبی زبان میں اس نظریے کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہیگل کے نزدیک خدا تاریخ کے ذریعے اپنے آپ کو خلق کر رہا ہے مکمل کر رہا ہے،] مختلف تہذیبوں، نسلوں اور ثقافتوں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اعلیٰ و ارفع مقصد حیات رکھتے ہیں لہٰذا اس ارفع مقصد کو دنیا بھر میں رائج ہونا چاہیے۔ اسلام اسی نقطہ نظر کا وکیل ہے، وہ دعوت کے ذریعے اپنے پیغام کے آفاق وسیع کرتا ہے جو دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائے وہ تمام فوائد اور مناصب اور جنت کا حق دار ہوتا ہے اور جو معاہدہ کر کے مطیع ہو جائے اس کے ساتھ شرائط معاہدہ کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے، جو جنگ مسلط کرنا چاہے اس سے طاقت کے ذریعے نمٹا جاتا ہے۔ اسلام اقدامی جہاد کا مدعی ہے، جہاں بھی فتنہ و فساد برپا ہوگا جارحیت ہوگی، اسلام اس کی مزاحمت کے لیے بھرپور اقدام کرے گا تا آنکہ جنگ ہتھیار.........اس عمل کے دوران زمین پر فتنہ و فساد پھیلانے والے کو نہ صرف قتل کیا جاتا ہے بلکہ غلام بھی بنایا جاتا ہے جو اللہ کی غلامی گوارا نہیں کرتے۔ وہ اللہ کے بندوں کی غلامی اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

ہنٹنگٹن کی تحریر کے بین السطور میں تہذیبوں کے درمیان ایک آخری معرکہ عظیم کا امکان ابھرتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور وہ آخری معرکہ ہندو، جاپانی، کنفیوشسوم، سلاوی راسخ العقیدہ، لاطینی امریکی اور افریقی تہذیبوں کے درمیان برپا ہوگا لیکن اصلاً وہ معرکہ اسلام اور مغرب کے درمیان ہے کیونکہ اسلام کا نظریہ ریاست، ثقافت اور تہذیب تینوں دائرہ کار میں اثر و نفوذ رکھتا ہے جب کہ دیگر نظریات محض ثقافتیں ہیں جو ریاست سے تعلق خاطر نہیں رکھتیں۔ ریاست سے اسلام کا خصوصی تعلق اسے طاقت کے مرکز میں بدل دیتا ہے اور مذہب صرف تہذیب و ثقافت پر اثر انداز ہونے کے بجائے ریاست میں داخل ہو کر معاشرے میں نامیاتی تبدیلیوں کا باعث بنتا ہے جو مغرب کو قبول نہیں۔ لہٰذا ہنٹنگٹن "تصادم کو طول دینے، اسے بدتر بنانے اور اسے گہرا بنانے کی حکمت عملی تجویز کرتا ہے اور دنیا کو ہر سر جنگ دیکھنا چاہتا ہے۔ ہنٹنگٹن کے اس تصور تصادم کا مستقبل میں خطرناک امکانی تصور ایچ جی ویلز کی تمثیل "دنیاؤں کی جنگ [The War of the Worlds] میں ملتا ہے۔

ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Reflection on Exile میں تہذیبوں کے تصادم پر تنقید کرتے ہوئے وہ تمام حوالے جمع کر دیے ہیں جو اس موضوع سے متعلق ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ دنیاؤں کے مابین آویزش اور تصادم پر مبنی تصورات و نظریات کے مباحث گستاولی بان کی کتاب "The World in Revolt" ایف ایس مارون کی کتاب Western Races and the World [1922]، جارج ہنری لین فوکس پیٹ

ریورز کی کتاب The Clash of Culture and the Contact of Races [1927] میں بخوبی ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ یہ حوالے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ہیگل سے لے کر گستاو لی بان اور ہنٹنگٹن تک آخری معرکۂ عظیم کا تصور مغربی فکر و فلسفے کی تاریخ میں کارفرما رہا ہے اور یہ آخری معرکہ صرف اسلام سے ہوگا۔ مغربی مفکرین اس معرکے میں امریکا کو کلیدی مقام دیتے ہیں کیونکہ وہ نظام سرمایہ داری کا سب سے موثر و متحرک محافظ ہے۔ امریکا خود کیا ہے اس سلسلے میں ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

امریکہ میں یہ بحث، کہ کس شے کو امریکی کہا جاسکتا ہے، متعدد بڑی تبدیلیوں اور بعض صورتوں میں ڈرامائی تبدیلیوں سے دوچار رہی ہے۔ جب میں جوانی کے حدود میں قدم زن تھا تو اس زمانے میں ویسٹرن فلم امریکہ کے اصلی باشندوں کو لعین ابلیسوں کی شکل میں دکھاتی تھی جنھیں یا تو تہ تیغ کرنا یا مطیع بنالینا لازم تھا۔ انھیں ریڈ انڈیز کہا جاتا تھا اور چونکہ ثقافت میں ان کا کوئی ایسا رول نہیں تھا سو یہ فلموں کے بارے میں بھی اتنا ہی درست تھا جتنا علمی تاریخ لکھنے کے باب میں۔ مختصر یہ کہ یہ طرز عمل سفید تہذیب کی پیش قدمی میں مضمر خوبیوں کو روشن تر کرنے کا ذریعہ تھا۔ آج صورت حال بالکل بدل چکی ہے۔ اب مقامی امریکیوں کو بدمعاشوں کے روپ کے بجائے مظلوموں کی شکل میں دکھایا جاتا ہے۔ کولمبس کے مرتبے میں بھی تبدیلی آچکی ہے۔ امریکی حبشیوں اور عورتوں کے بیان میں اور زیادہ ڈرامائی تبدیلیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ٹونی موریسن نے لکھا ہے کہ کلاسیکی امریکی ادب میں سفید رنگ سے مریضانہ حد تک وابستگی پائی جاتی ہے جیسا کہ مل ول کی "موبی ڈک" اور پو کی "آرتھر گورڈن پم" سے بطریق احسن تصدیق ہوتی ہے۔ تاہم وہ کہتی ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے بڑے لکھنے والے مرد اور سفید رنگ مصنفین نے وہ لوگ جنھوں نے اس ادب کے اصولی قوانین و اسالیب طے کیے جسے ہم امریکی ادب کا نام دیتے ہیں۔ اپنی تحریروں میں گورے پن (Whiteness) کو ہمارے معاشرے میں افریقی موجودگی سے بچنے، اس پر نقاب ڈالنے اور اسے غیر مرئی بنا ڈالنے کے لیے حربے کے طور پر استعمال کیا۔ صرف یہی امر کہ ٹونی موریسن اپنے ناول اور تنقید اس قدر کامیابی اور ذہانت کے ساتھ لکھتی ہے اب میل ول اور ہیمنگ وے کی دنیا سے ڈیو بوائے (Du Bois)، بالڈون، لینگسٹن ہیوز اور ٹونی موریسن کی دنیا تک ہونے والی تبدیلی کو نمایاں کرتی ہے۔ کس زاویہ نگاہ کو اصل امریکہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور کون شخص اس کی نمائندگی اور تعریف کا دعویٰ کرسکتا ہے؟ یہ سوال بہت پیچیدہ اور نہایت گہرا ہے لیکن اس سارے مسئلے کو چند فرسودہ فقروں تک محدود کر کے حل نہیں کیا جاسکتا۔

ان ثقافتی مقابلوں میں، جن کا مقصد کسی تہذیب کی تعریف متعین کرنا ہوتا ہے، کیا کیا مشکلات حائل ہوتی ہیں، اس کا اندازہ آرتھر شلیسنگر کی حالیہ چھوٹی سی کتاب "The Disuniting of America" (امریکہ کی

تحلیل) سے کیا جاسکتا ہے۔سواد اعظم کے مؤرخ ہونے کی حیثیت سے شلیسنگر کی پریشانی سمجھ میں آنے والی چیز ہے۔اسے اس بات کی پریشانی ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں نئے آنے والے اور مہاجر گروہوں نے امریکہ کے اس سرکاری واحدانہ تصور کو معرض بحث میں ڈال دیا ہے جس کی نمائندگی اس ملک کے عظیم کلاسیکی مؤرخ مثلاً بینکرافٹ، ہنری ایڈمز اور بالکل حال میں رچرڈ ہوفسٹیڈٹر کرتے رہے ہیں۔یہ گروہ چاہتا ہے کہ تاریخ اس طرح لکھی جانی چاہیے کہ اس سے نہ صرف اس امریکہ کے خدوخال واضح ہوں جس کا خواب دیکھنے والے اور اس پر حکومت کرنے والے امراء اور جاگیردار تھے بلکہ اس امریکہ کی بھی نمائندگی ہو جس میں غلاموں، خادموں، مزدوروں اور غریب مہاجرین نے اہم مگر اب تک غیر تسلیم شدہ کردار ادا کیا۔اس طرح کے لوگوں کے بیانات نے سرکاری داستان کی سست رفتار ترقی اور پرسکون تمکین کو تہ و بالا کرنا شروع کر دیا ہے۔جنھیں ان خطبات و مقالات کے ذریعے خاموش کر دیا گیا تھا جن کا منبع واشنگٹن، نیویارک کے سرمایہ کار بینک، امریکہ کی دانشگاہیں اور غرب اوسط(Middle West) کی بڑی صنعتی دولت تھی۔وہ سوال اٹھاتے ہیں، معاشرے کے بدقسمت افراد کے تجربات کو بیچ میں لے آتے ہیں اور کم تر درجے کے افراد و اقوام مثلاً عورتوں، ایشیائیوں، افریقی امریکیوں اور متعدد دیگر اقلیتوں کے جنسی اور نسلی مطالبات کو آواز عطا کرتے ہیں۔کوئی شخص خواہ شلیسنگر کی دل سے نکلی ہوئی چیخ سے اتفاق کرے یا نہ کرے، اس کے نسبتاً مختلف زاویہ نظر سے اتفاق کیے بغیر چارہ نہیں کہ تاریخ نویسی کسی ملک کی تعریف کے ضمن میں شاہراہ کی حیثیت رکھتی ہے نیز یہ کہ کسی معاشرے کا تشخص بڑی حد تک تاریخی تعبیر کا فرض ہوتا ہے اور یہ تاریخی تعبیر بہت سے متقابل دعووں اور جوابی دعووں کے خطروں سے گھری ہوئی ہے۔

ہنٹنگٹن لکھتا ہے کہ "ہلالی شکل کا اسلامی بلاک .... افریقہ کے گولائی مائل ابھار سے وسط ایشیا تک خونیں سرحدوں کا حامل ہے" یہ جذباتی بیانیہ نہیں بلکہ وہ سچی تصویر ہے جو صلیبی جنگوں میں شکست کے زخموں کے بعد مستشرقین کے ذریعہ مغرب کے قلب و روح میں پیوست کی گئی ہے اور جب تک اس کا انتقام نہ لیا جائے تاریخ کا سفر ختم نہیں ہوگا۔اسلام اور مغربی تہذیب میں کیا فرق ہے اس کی حقیقت صلیبی جنگوں کی تاریخ میں سلطان صلاح الدین ایوبی کا کردار ہے۔عیسائیوں نے کس طرح مسلمانوں کو تہ تیغ کیا اس کے برعکس صلاح الدین ایوبی مخالفین سے کس طرح پیش آیا یہ واقعات مسلم مورخین نے نہیں عیسائی و غیر مسلم مورخین نے بھی لکھے ہیں۔اسلام اور مغرب میں تصادم کے ضمن میں ہنٹنگٹن کا نظریہ مغربی حکمت عملی کا اظہار ہے۔ہنٹنگٹن کا مضمون سب سے پہلے فارن افیئرز میں ۱۹۹۳ء شائع ہوا جس نے توسیع کے بعد ضخیم کتابی شکل اختیار کی۔فارن افیئرز ایک ایسا رسالہ ہے جس میں مستقبل کی امریکی حکمت عملی کے مختلف خاکے اور نقشے پیش کیے جاتے ہیں اور بحث و مباحثہ کی روشنی میں خارجہ حکمت عملی کو حتمی شکل دی جاتی ہے۔ہنٹنگٹن جیسے غیر معروف مفکر کے ایک مقالے پر دنیا

بھر کے اخبارات، رسائل و جرائد میں ہزاروں صفحات شائع ہوئے تب بڑے بڑے عالمی مفکرین اس بات پر حیرت کا اظہار کر رہے تھے کہ آخر اس مضمون میں ایسی کیا خاص بات ہے جس پر اس قدر شور و غلغلہ برپا ہے۔ وہ خاص بات یہی تھی کہ بڑے بڑے مفکرین اس خیال کو جذب نہ کر سکے کہ اسلام اور مغرب میں مکالمہ ممکن ہی نہیں اور اس تصادم کو فکری سطح پر قابل قبول بنانے اور مستقبل کی جارحانہ حکمت عملی کے منفی و مثبت پہلوؤں کو دنیا بھر کے سامنے نمایاں کرنا ضروری تھا، اسی لیے اس مضمون کو خاص اہمیت اور شہرت دی گئی۔ اس مضمون پر عالمی شور و غوغا ایک دانستہ حکمت عملی کے تحت برپا کیا گیا تا کہ اس نظریے کو جو مستقبل کی امریکی حکمت عملی کے طور پر افغانستان اور عراق میں نافذ العمل ہونے والا تھا دنیا کے لیے ایک مانوس تصور اور مانوس حادثہ بنا دیا جائے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایڈورڈ سعید جیسا محقق و مفکر بھی مغرب و اسلام میں کوئی مغائرت محسوس نہیں کرتا اور اسے ہنٹنگٹن کی تحریر بچکانہ نظر آتی ہے اور وہ علمی دلائل سے اس کے پرخچے اڑانا چاہتا ہے۔ وہ اس خطرے کا ادراک ہی نہیں کر سکا جو چھ سال بعد قیامت کی صورت میں برپا ہونے والا تھا اور جس کی علمی بنیادیں ایک منصوبہ بندی کے تحت برنارڈ لیوس اور ہنٹنگٹن کی تحریروں کے ذریعے رکھی جا رہی تھیں۔ ایڈورڈ سعید کی سادگی کا اندازہ ان کی اس تحریر سے کیجیے۔

میری رائے میں ہنٹنگٹن جو کہتا ہے اور جس طرح معاملات کو پیش کرتا ہے بہت گمراہ کن ہے کیونکہ لگتا ہے کہ وہ تاریخ یا ثقافتی تشکیلات کے محتاط تجزیے کے بجائے پالیسی سازی کے ضمن میں نسخے پیش کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔

برنارڈ لیوس کی طرح سموئیل ہنٹنگٹن غیر جانبدارانہ بیانیہ اور معروضی نثر نہیں لکھتا بلکہ وہ ایک مناظرہ باز ہے جس کی خطابت نہ صرف "سب کی جنگ سب کے ساتھ" جیسے پہلے سے پیش کردہ دلائل کو کثرت سے برتتی ہے بلکہ نتیجتاً انھیں تسلسل عطا کرتی ہے۔ گویا تہذیبوں کے مابین ثالث یا خیر بننے کے بجائے ہنٹنگٹن ایک جانبدار شخص نظر آتا ہے جو باقی تہذیبوں کے مقابلے میں صرف ایک نام نہاد تہذیب کا وکیل نظر آتا ہے۔ لیوس کی طرح ہنٹنگٹن بھی مسلم تہذیب کو تحقیقی انداز میں متعارف کراتا ہے گویا اس تہذیب کے متعلق جو چیز سب سے اہم ہے وہ ہے اس کی مفروضہ مغرب دشمنی۔ لیوس اپنے موقف کی تائید میں کم از کم دلائل تو پیش کرتا ہے مثلاً یہ کہ اسلام کبھی جدت سے آشنا نہیں ہوا، یہ کہ اس میں دین و سیاست کبھی علیحدہ نہیں ہوئے یا یہ کہ یہ دوسری تہذیبوں کی تفہیم کا اہل نہیں لیکن ہنٹنگٹن اس طرح کے کسی خرخشے میں نہیں پڑتا لیکن کیا یہ اس دنیا کو، جس میں ہم رہتے ہیں، سمجھنے کا بہترین طریق کار ہے؟ کیا بحیثیت ایک دانشور اور ماہر عالم کے یہ زیبا ہے کہ دنیا کا ایک سادہ اور سطحی سا نقشہ تیار کر کے اسے جرنیلوں اور غیر فوجی قانون سازوں کے ہاتھ میں ایک نسخے کے طور پر تھما دیا جائے تا کہ پہلے وہ اسے سمجھیں اور پھر اس پر عمل کریں؟ کیا یہ طریقہ کار در حقیقت تصادم کو طول دینے، اسے بدتر بنانے اور اسے گہرا بنانے کا باعث نہیں

بنا؟ یہ تہذیبوں کے تصادم کو کم کرنے میں کیا فرض بجالاتا ہے؟ کیا ہم تہذیبوں کے تصادم کے آرزومند ہیں؟ کیا مذکورہ طریقہ کار سے وطن پرستانہ جذبات کو اور نتیجتاً قوم پرستانہ قتل و غارت گری کو شہ نہیں ملتی؟ کیا ہم یہ پوچھنے میں حق بجانب نہیں: کوئی شخص ایسا کیوں کر رہا ہے؟ سمجھنے بوجھنے کے لیے یا عمل کے لیے؟ تصادم کے امکان کو کم کرنے کے لیے یا بڑھانے کے لیے؟

چنانچہ تہذیبوں کے تصادم کے بارے میں پڑھ کر ہم تصادم کے تجزیے سے اتفاق کرنے کے بجائے یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہیں: تم تہذیبوں کو ایک بے لچک معاملے میں کیوں جکڑتے ہو اور پھر تم ان کے تعلق کو ایک بنیادی تصادم کے رنگ میں کیوں پیش کرتے ہو گویا ان کے مابین اخذ و جذب اور شیر و شکر ہونے کا عمل زیادہ دلچسپ اور اہم نہیں؟

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایڈورڈ سعید جیسا عالم فاضل شخص بھی مغربی فکر و فلسفہ اور تہذیب کی اصل حقیقت، حیثیت اور ماہیت سے ناواقف ہے۔ اس لیے اسے امریکا اور مغرب کے وکیلوں کی جانب سے تصادم کار خیر پڑھنے والوں پر حیرت، تعجب اور تاسف ہوتا ہے۔ وہ کئی جگہ اس کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "امریکہ نے بھی اپنے کندھوں پر 'انسانی فلاح کا بوجھ لے رکھا ہے' ہم امریکی انسان دوستی پر مبنی جنگیں لڑتے ہیں۔ ہم دوسروں کے بھلے کے لیے مہم چلاتے ہیں"۔ یہ سلسلہ ختم ہونا چاہیے۔ یہ وہی خبط ہے جس کے اسیر انیسویں اور بیسویں صدی میں برطانیہ اور فرانس وغیرہ تھے۔ کپلنگ کی شاعری White Man's Burden میں بیان کردہ نوادرات اور دوسری قوموں کے بارے میں Half Devil and Half Child جیسے تصورات کو ختم ہونا چاہیے۔ ایڈورڈ سعید مغربی فکر کی وحشت و بہیمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے حسن ظن کا شکار ہو گئے ہیں۔

اس بیان کی تازہ شرح رچرڈ رارٹی نے اپنی کتاب Achieving Our Country میں بیان کی ہے جس میں وہ جمہوریت پر عمل کو مغرب کی بنیادی ایمانیات کا حصہ بتاتا ہے اور اس کی عقلی دلیل دینے سے انکار کرتا ہے۔ وہ ولیم جیمس کے حوالے سے لکھتا ہے کہ جمہوریت ایک قسم کا مذہب ہے اور ہر مذہب کی طرح جمہوریت بھی اپنی ناکامی کے امکان کو ماننے سے انکاری ہے۔ [page 9]

وہ کہتا ہے کہ مغرب اور امریکا کو اپنے علوم و فنون اپنی اقدار، جمہوریت و سرمایہ داری کی علمی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا خیال ترک کر دینا چاہیے کیونکہ اس قسم کے جواز کی اسے کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ مغربی عقلیت کی برتری اور اس برتری کے جواز کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ آج ایک غالب قوت ہے۔ وہ افسوس کرتا ہے کہ عام امریکی شہری امریکی اقدار اور امریکی نظام کے بارے میں شرمسار ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ مغربی اقدار پر ایمان لانے کے لیے کسی علمی دلیل کی ضرورت نہیں" کیونکہ "ان معاملات کا تعلق دلیل سے نہیں ہے بلکہ ایمانیات سے

ہے اور ایمانیات کا مرتبہ یہ ہے کہ ان کو پرکھنے کے لیے کوئی غیر جانبدارانہ اور معروضی پیمانہ ہو ہی نہیں سکتا۔ [p.13]وہ لکھتا ہے کہ امریکا دنیا کی وہ پہلی ریاست ہے جس کا بنیادی مقصد صرف اپنی رضا اور خوشنودی حاصل کرنا ہے۔ امریکا اپنے سوا کسی کی خوشنودی نہیں چاہتا حتیٰ کہ اس کو خدائی خوشنودی بھی درکار نہیں ہے۔ ہم آج دنیا کی سب سے عظیم الشان طاقت اس لیے ہیں کہ ہم نے خدا کو ہٹا کر اس کی جگہ خود لے لی ہے ہم آج دنیا کی عظیم الشان طاقت اس لیے ہیں کہ ہم خود خدا بن گئے ہیں۔ [p.22]وہ لکھتا ہے کہ حق اور سچائی اور اچھائی وہ ہے جس کے ذریعے انسان کی خواہشات کی تکمیل بہتر سے بہتر طریقے پر ہو سکے۔

تمام اسلامی جدیدیت پسند اسی فلسفے کی تصدیق و توثیق کر رہے ہیں۔ ہنٹنگٹن کا دعویٰ ایک بے بنیاد دعویٰ ہے۔ کیونکہ مغربی تہذیب کی شکست کا پہلا مرحلہ ماڈرن ازم سے پوسٹ ماڈرن ازم تک کا سفر ہے جب عقلیت پرستی عالمگیر اقدار، [یونیورسل ویلیوز] عالمی قوانین، عالمی روایات [یونیورسل ٹرینڈز] سے ایمان اٹھ گیا ہے اور عقل حقیقت کلی تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں رہی، عقل کی بلاکتیں، تحدیدات اور تناقصات اور تضادات مغرب پر عیاں ہو گئے ہیں۔

مغرب کو شکست ہو چکی ہے:

نشاۃ ثانیہ کی تحریک نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ عقل کی بنیاد پر ایسے قوانین دریافت کر سکتی ہے جس کے نتیجے میں کسی ذی عقل کے لیے مغربی نظام اقدار و روایات کو مسترد کرنا ناممکن ہو جائے گا اور یہی عقلی نظام، عالمگیری نظام ہو گا۔ پس جدیدیت پسند مفکرین Post Modernist Thinkers نے ثابت کر دیا کہ یہ دعویٰ جھوٹا ہے لیکن مابعد جدیدیت کے علمبردار دستیر کائنات، آزادی کے بنیادی آدرشوں سے دستبردار نہیں ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ آزادی جمہوریت سرمایہ داری کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے۔ ان معنوں میں مغرب کو شکست ہو گئی کہ وہ اپنے وجود کا علمی، عقلی، عملی، فلسفیانہ جواز فراہم نہیں کر سکا۔ پس جدیدیت پسند مفکرین کا موقف یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہم کیوں سرمایہ دارانہ نظام کو بالادست کرنا چاہتے ہیں البتہ ہم اس پر مجبور ہیں کہ پورے عالم پر آزادی اور سرمایہ داری کو غالب کر دیں یہ عقل کا تقاضہ نہیں بلکہ جو کچھ ہم کہتے رہے ہیں اس کا لازمی ذریعہ اظہار ہے ہمارے پاس سرمایہ دارانہ نظام، آزادی کے سوا کوئی اور متبادل نہیں ہے۔

اس صورت حال میں امام غزالی عالم اسلام کے لیے امید کی کرن بن کر طلوع ہوتے ہیں۔

The Ghazalian position is at loggerheads with these apologetic attitudes. It does not see the West as a morally, epistemologically or ontologically superior civilization. There can

be no 'scientific' proof of the superiority of Western thought. The Ghazalian approach does not see any of the streams of Western civilization as the continuation of the spirit of Islam.

ہنٹنگٹن کا فلسفہ: اس کے نتائج:

فرانسس فوکویاما کے End of History کے فلسفے کو تسلیم کرنے کا مطلب دستوریت، آزادی، سرمایہ داری، جمہوریت، لبرل ازم، مساوات، کو عالمی مسلمہ غیر متنازعہ اقدار (Narratives) کو تسلیم کرنا ہے۔ ایک ایسا نظام اقدار جس کا کوئی متبادل نہیں جس سے فرار ممکن نہیں، اور ان اقدار کے سوا دوسری اقدار قابل قبول نہیں، اس فلسفے کے مداحین کے طور پر برنارڈ لیوس اور ہنٹنگٹن تہذیبوں کے مابین تصادم کو لازمی سمجھتے ہیں جس تہذیب کے پاس حق ہے وہی تہذیب زندہ رہے گی۔ اور اب آخری قطعی اور عالمی حق صرف مغرب کے پاس ہے لہٰذا صرف مغربی تہذیب کو زندہ رہنے کا حق حاصل ہے یہی تہذیب فائق، برتر، غالب حاکم، نافذ اور رائج ہونے کا حق رکھتی ہے باقی تہذیبیں مطیع اور فرماں بردار بن کر اس تہذیب کا جزو بن جائیں یا اس میں ضم ہو جائیں یا جنگوں کے ذریعے اپنی قسمت کا فیصلہ کرنے کے لیے میدان میں اتر آئیں۔ اس فکر و نظر کو تسلیم کر کے مغرب اور مشرق کے مفکرین اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ دستوری جمہوریت پر پوری دنیا ایمان لا چکی ہے بنیادی حقوق کو سب نے مسلمہ اقدار تسلیم کر لیا ہے لیکن کوئی یہ نہیں بتاتا کہ یہ تمام فلسفے کہاں سے آئے ہیں، دنیا کو ایسی مستند اور مسلمہ اقدار کس نے مہیا کی ہیں جو ناقابل تغیر ہیں۔ کوئی یہ سوال پوچھنے پر یہ نہیں بتاتا کہ اگر دستوری جمہوریت پر پوری دنیا ایمان لا چکی ہے تو کیا دستوری جمہوریت کا وجود اور ارتقا فطری طور پر ہوا ہے۔ کیا سرمایہ دارانہ نظام فطری طور پر قائم ہوا ہے، کیا مارکیٹ، بینک اور دستوری ریاست دستوری جمہوریت خود بخود فطری طور پر وجود میں آ گئے اگر ایسا ہے تو واقعی تاریخ اختتام پذیر ہو چکی ہے لیکن اصلاً ایسا نہیں۔ قرآن کی آمد کے بعد تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے۔ خیر و شر، حق و باطل کے جو پیمانے قرآن نے دے دیے وہ قیامت تک کے لیے ہیں وہ ابدی ہیں ان کے سوا کسی پیمانے، کسی قدر، کسی اصول کو ابدیت حاصل نہیں ہے، انہی معنوں میں مغرب اور اسلام میں فکر و نظر کے بنیادی اختلافات ہیں جو علمیاتی ہیں اور محض گفتگو کے ذریعے حل نہیں ہو سکتے۔ جمہوریت، دستوری جمہوریت و ریاست وغیرہ مغربی افکار اور دعوے ہیں مسلمہ حقیقت نہیں۔ علی محمد رضوی اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں:

However this is too simplistic a genealogy of the emergence of constitutional democracy and I think cannot be sustained by historical data (see for example Moore, Jr., 1966).

Rawls, in accord with the "standard narratives of the rise of the liberal state presents the state as peacemaker, arising out of the "Wars of Religion" to keep peace among violent religious factions". However as William T. Cavanaugh shows in his brilliant contribution "these wars were necessitated by the modern state's need to domesticate the Church and thereby achieve unrivalled sovereignty over its subjects." (see Cavanaugh: 1995).

Thirdly and most important Rawls' account fails on the most obvious factual grounds. He presupposes that liberal democratic order eliminates wars and oppression. Rawls' account must ignore wars and unprecedented persecution and mass murders and totalising oppression that is part and parcel of liberal democratic societies specially American society which form the background of Rawls' account. It is amazing that Rawls does not say a word on continuous American oppression at home and abroad. It is worthwhile to add that this oppression can not be explained away simply by pointing to the 'shortcomings' of America as inevitable distance between reality and ideals (for example see Dreben, 2003: 328 and Rorty: 1998). It is mass murders and genocide which has made American constitutional democracy possible. If Rawls' presumption about constitutional democracies is contrary to facts then it would be a fatal blow to his arguments.

Michael Mann has argued that there is a necessary relationship between liberal democracy and genocide (1999).

Liberal democracies commit ideologically legitimatised genocide (Vietnam, Palestine, Afghanistan, and Iraq) argues Mann. The greater the commitment to homogenise comprehensive doctrines through the acceptance of liberal norms as universal norm and the consequent (equal) trivialisation of comprehensive doctrines, the greater the temptation to murder those who refuse to accept these norms. This "other" has to be coerced or induced to assimilate i.e. to submit to the sovereignty of liberal order. Submission to liberalism is a necessary condition for survival in constitutional democratic order. Liberalism does not advocate peaceful coexistence. Races such as the Red Indian and states such as Afghanistan, which do not submit to the sovereignty of liberalism, have to be exterminated. The edifice of liberal America was built on the corpses of the Red Indians and the preservation of global liberal order requires the mass slaughter of the Afghans and Iraqis. Mann is conscious of liberalism's compulsive commitment to exterminate "outsiders" when he discusses the behaviour of settler communities in eighteenth century North America - "the greater the democracy among the perpetuators the greater the genocide (1999: 26). The (liberal) rule of "we the people" thus necessarily requires the elimination of the other. That is why "ethnic cleansing, murder, deporting, genocide was central to the liberal modernity of the New World "(Mann 1999: 27). Several authors have also demonstrated the oppressive and totalising nature of American society (see Gray, 1999: 99-132). It

is just not possible that Rawls can carry on with his argumentation without explicitly dealing with these facts.

Liberals pretend that they are tolerant but in fact there is extreme intolerance working at the core of the liberal doctrine. Rawls' commentator and colleague Dreben puts it clearly and incisively:

What Rawls is saying is that there is in a constitutional liberal democracy a tradition of thought which it is our job to explore and see whether it can be made coherent and consistent. . . We are not arguing for such a society. We take for granted that today only a fool would not want to live in such a society . . . If one cannot see the benefits of living in a liberal constitutional democracy, if one does not see the virtue of that ideal, then I do not know how to convince him. To be perfectly blunt, sometimes I am asked, when I go around speaking for Rawls, What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing.] You shoot him. You do not try to reason with him. Reason has no bearing on this question. So I do not want to discuss it (Dreben, 2003: 328-329, emphasis in the original).

جمہوریت پر ایمان لانا کیوں ضروری ہے؟

Derben کا یہ کہنا کہ دستوری لبرل جمہوریت کے موضوع پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر یقین رکھنا اور ایمان لانا ضروری ہے کیوں کہ دستوری جمہوریت مسلمہ غیر متنازعہ عالمگیر تسلیم شدہ روایت ہے اس کے سوا کوئی سیاست اور حکومت کا دوسرا طریقہ ممکن ہی نہیں ہے اور یہی حقیقی اور فطری راستہ ہے۔ جو اس حقیقی فطری اصلی یقینی اور سچے راستے پر چلنے کے لیے تیار نہیں، وہ واجب القتل ہے لہٰذا یہ قتال جائز اور قانونی ہے End of History یہی ہے۔ ہر فرد اور قوم کو امریکی دستور سے اخذ شدہ عالمی منشور حقوق انسانی

میں طے شدہ اقدار و روایات پر ایمان لانا ضروری ہے جو ان اصولوں اور نظریے کے متبادل یا متوازی کوئی دوسرا نظریہ، اقدار، تہذیب پیش کرے گا وہ قابل معافی نہیں ہے۔ مشہور امریکی مفکر رچرڈ رارٹی نے اپنی کتاب "Achieving Country" میں اس موضوع کو نہایت شدت اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اب کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دستوری جمہوریت یا جمہوری ریاست کو رد کر سکے یا جمہوری اکثریت کی بناء پر کثرت رائے سے جمہوریت کا انکار کر دے، یہ انکار قیامت تک ممنوع ہے کیونکہ یہ مسلمہ عالمی قدر ہے اس سے انکار کی اجازت نہیں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ بنیادی حقوق، انسانی حقوق اور دستوری ریاست وغیرہ کے بارے میں ہمارے مفکرین اندھیرے میں ہیں، جس کے باعث غلط فہمی کے گرد و غبار نے پوری تاریخ اور ہماری اسلامی روایات کو بھی دھندلا دیا ہے۔ اس سوال پر آج تک کسی جدیدیت پسند مفکر نے روشنی نہیں ڈالی کہ بنیادی حقوق کا فلسفہ کہاں سے آیا؟ ۱۹۴۸ء کے اقوام متحدہ کے حقوق انسانی کے منشور میں یہ فلسفہ کہاں سے اخذ کیا گیا؟ وہ کون لوگ تھے جنھوں نے ان اصولوں کو تخلیق کیا، انھیں یہ اختیار کس نے عطا کیا؟ آج دنیا جن اصولوں، اقدار، روایات کو عالمی اقدار روایات، مسلمہ، مستند اور ناقابل تغیر و تبدل اصول بتا رہی ہے یہ اصول و اقدار کن ذرائع سے حاصل ہوئے۔ کیا انجیل سے، کیا وحی سے، کیا الہام سے حالانکہ یہ اصول امریکا کے چند مفکرین نے تیار کیے اور پوری دنیا سے اسے منوا لیا گیا، کسی نے ان اصولوں پر محاکمہ اور مباحثہ نہیں کیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جدیدیت پسند مسلم مفکرین کے یہاں فلسفے کی روایت نہایت کمزور ہے۔ جدیدیت پسند مفکرین مثلاً سر سید احمد خان، مفتی عبدہ، غلام احمد پرویز وغیرہ فلسفے کے مباحث سے قطعاً ناواقف تھے فلسفیانہ گہرائی سے عدم واقفیت کے باعث وہ مغربی فلسفے کے مباحث پر ایمان لے آئے۔

''مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں'' ندوۃ العلماء سے شائع ہوئی، اس میں حبیب الرحمان شیروانیؒ، سید سلیمانؒ ندوی، عبدالماجدؒ دریا آبادی، عبدالباریؒ ندوی، عبیداللہؒ سندھی، مناظر احسنؒ گیلانی، میاں بشیرؒ، بدر الدین علویؒ، طلحہ حسنی، سعید احمد اکبر آبادی، پروفیسر نواب علی سید، اعزاز علی امروہوی، شاہ حلیم عطاء، عبدالعزیز میمن، عبدالاسلام ندویؒ، خواجہ غلام السیدینؒ، ابوالاعلیٰ مودودیؒ، ابوالحسن علی ندوی کی پسندیدہ کتابوں کی فہرست شامل ہے لیکن اس کتاب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اکابرین میں سے کسی کو بھی فلسفیانہ مباحث اور خصوصاً مغربی فکر، فلسفے سے خصوصی تعلق نہ تھا۔ ان میں سے کسی ہستی نے بھی امام غزالی کی اہمیت کا اعتراف نہیں کیا کہ تہافہ کے ذریعے کس طرح یونانی فلسفے کو جدیدیت اور روایت کی کشمکش میں تہس نہس کر دیا گیا۔

عبدالباریؒ ندوی اور عبدالماجدؒ دریا آبادی فلسفے سے اچھی واقفیت رکھتے تھے۔ ان کے تاثرات بھی

اس کتاب میں شامل ہیں لیکن ان تاثرات میں غزالیؒ یا کسی اور مسلم فلسفی یا مغربی فکر و فلسفہ کی کوئی اہمیت نظر نہیں آتی۔ ابوالحسن علی ندویؒ جیسے جلیل القدر عالم جو انگریزی سے براہ راست واقف تھے انھوں نے اپنے مضمون میں اعتراف کیا ہے کہ مغربی تہذیب کی تاریخ کا مطالعہ انھوں نے اردو تراجم اور "تنقیحات" کے ذریعے کیا۔ مغرب کے فکر و فلسفے سے یہ بے توجہی عالم اسلام کے لیے لمحہ فکریہ ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نہایت عبقری علماء تھے اور انگریزی زبان پر عبور رکھتے تھے۔ مگر ان کی تحریروں میں بھی مغربی فکر و فلسفے و تہذیب پر بسیط نقد و نظر نہیں ملتا۔ مولانا مودودیؒ عالم اسلام کے واحد عالم ہیں جنھوں نے "تنقیحات" اور انسان کا "معاشی مسئلہ" لکھ کر مغربی فکر و سرمایہ داری کو بے نقاب کیا ہے، وہ اس موضوع پر تفصیل سے نہیں لکھ سکے یہ مختصر کتابیں مغرب پر ان کی گہری نظر کا ثبوت ہیں۔ اگر وہ فلسفہ مغرب پر کام کرتے تو مغربی فکر و تہذیب کو اسی طرح بے نقاب کر سکتے تھے جس طرح غزالیؒ نے یونانی فلسفے کو بے نقاب کیا۔

پاکستان جو عالم اسلام میں نہایت اہمیت کا حامل ملک ہے، جہاں اسلامی تحریکیں اور علماء کی جماعتیں بہت مضبوط ہیں، یہاں بھی فلسفہ مغرب کے مطالعہ کی روایت اسلامی حلقوں میں بہت کمزور ہے۔ اس کا اندازہ ڈاکٹر حسین نصر کی کتاب History of Muslim Philosophy سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کتاب میں پاکستان میں فلسفہ کی روایت پر سہیل عمر کا مضمون صرف تین صفحات پر مشتمل ہے اور پاکستانی فلسفیوں کی فہرست میں ڈاکٹر اسرار احمد اور ڈاکٹر طاہر القادری کو شامل کیا گیا ہے جب کہ فلسفہ کبھی ان معتبر و معزز ہستیوں کا خصوصی موضوع نہیں رہا۔

فیڈرلسٹ پیپرز سے عدم واقفیت:

جمال الدینؒ افغانی، سرسیدؒ، مفتی عبدہٗ، غلام احمد پرویز اور بنیادی حقوق کی وکالت کرنے والے محمد صلاح الدین سے لے کر علامہ یوسف القرضاوی تک کسی نے مغربی فکر و فلسفے کا گہری نظر سے مطالعہ نہیں کیا اور اگر جزوی مطالعہ بھی کیا تو اس نقطہ نظر سے نہیں جس طرح امام غزالیؒ نے یونانی فلسفے کا مطالعہ و محاکمہ کیا۔ عہد جدید کے مفکرین فیڈرلسٹ پیپرز سے ناواقف ہیں۔ حالانکہ بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے تمام فلسفوں کا ماخذ یہی فیڈرلسٹ پیپرز ہیں۔ جمہوریت، دستوریت، دستوری ریاست، بنیادی حقوق، انسانی حقوق اور سرمایہ داری کی شاخیں اسی درخت سے پھوٹتی ہیں اور اس کا شجرۂ نسب امریکا کے ۱۴ر جولائی کے اعلانِ آزادی اور ۱۷۸۸ء کے امریکی دستور، بل آف رائٹ، تک پہنچتا ہے۔

امریکا کا دستور عوام نے منظور نہیں کیا:

ایک سو بیالیس CXLII

وفاقی دستاویزات [فیڈرلسٹ پیپرز] کے مصنفین تھے:

۱) الیگزانڈر ہملٹن۔ امریکا کا پہلا وزیر خزانہ

۲) جیمس میڈیسن۔ امریکا کا تیسرا صدر

۳) جان جے۔ امریکا کا پہلا چیف جسٹس۔

فیڈرلسٹ پیپرز وہ مضامین تھے جو دستور کی حمایت میں امریکی اخباروں خصوصاً نیویارک ٹائمز میں لکھے گئے۔ یہی مضامین بعد میں فیڈرلسٹ پیپرز کے نام سے مشہور ہوئے۔ دستور کے حامی فیڈرلسٹ اور مخالفین اینٹی فیڈرلسٹ کہلائے گئے۔ پریس فیڈرلسٹ کا حامی تھا لہٰذا اس نے فیڈرلسٹ پیپرز کے حامیوں کا بھرپور ساتھ دیا اور نئے امریکی دستور کی منظوری میں بنیادی کردار ادا کیا۔ دستور کی منظوری عوام نے نہیں بلکہ ریاستوں نے دی۔ ۱۷۸۸ء کے امریکی دستور کی منظوری کے لیے نہ انتخابات منعقد ہوئے نہ کوئی ریفرنڈم ہوا، یہ دستور سرمایہ داروں کا دستور تھا۔

حقوقِ انسانی کا منشور امریکی صدر کی بیوی نے تحریر کیا:

اقوام متحدہ کا حقوق انسانی کا منشور امریکی دستور کا چربہ ہے اس کی مصنفہ اس وقت کے امریکی صدر کی بیوی ایلینا روزویلٹ تھی۔ اقوام متحدہ کے ذریعے دنیا کے تمام ممالک کو اس بات کا پابند کیا گیا کہ وہ امریکی دستور پر مبنی حقوق انسانی کے منشور کو عالمی قانون سمجھ کر اس پر دستخط کریں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مخالفین نے اس وقت یہ کہا تھا کہ فیڈرل ریاست سرمایہ داروں اور ساہوکاروں دونوں کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار بن جائے گی۔ برطانوی تاج کے خلاف محاذ آرائی کرنے والی کانگریس سرمایہ داروں کی آلۂ کار تھی جب کہ امریکی عوام کی اکثریت نے انقلاب میں برطانیہ کا ساتھ دیا لیکن برطانوی فوج امریکا میں بہت کم تھی اس لیے برطانوی فوج کو اس حمایت کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

امریکی دستور کے لیے عوام سے کبھی رائے نہیں لی گئی اور نہ ہی امریکی دستور کے معماروں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ دستور کے جواز کی بنیاد عوام کی رائے ہے۔ دستور کی بنیاد عیسائیت بھی نہیں تھی نہ دستور کے جواز کے لیے انجیل کو بنیاد بنایا گیا۔

ایک برتر علمیت کا دعویٰ:

امریکی دستور کے معماروں نے جس بنیاد پر دستور کی فوقیت اور جواز کا دعویٰ کیا تھا وہ ایک برتر علمیت تھی۔ امریکی دستور کے معماروں نے یہ دعویٰ کیا کہ اس علمیت تک رسائی یا تو پہلے لوگوں کو تھی ہی نہیں [مثلاً عیسائیوں یا الہامی مذاہب اور ان کی تعلیمات کو] اور اگر تھی [مثلاً یونانیوں اور رومیوں کو] تو وہ نامکمل رسائی تھی۔ اس برتر علمیت

تک مکمل رسائی سترھویں اور اٹھارویں صدی میں ہوئی ہے اور یہی وجہ ہے کہ جمہوریت کے مسئلہ کو جو قدیم زمانے سے لاینحل چلا آتا ہے اب مکمل طور پر حل کیا جاسکتا ہے۔ یہ حل تصور نمائندگی نہیں ہے (جو ایک نامکمل حل ہے) بلکہ دستور ہے اور یہ حل اس لیے ممکن ہو سکا کہ ایک برتر علمیت تک ہماری رسائی ہو چکی ہے۔ اس برتر علم کو دستور کے مصنفین نے پولیٹیکل سائنس کا نام دیا ہے۔ پس دستور کے مصنفین نے جس بنیاد پر دستور کی کاملیت اور صحت کا دعویٰ کیا وہ اس بنیاد پر نہیں تھا کہ وہ عوام کی رائے اور مرضی کا اظہار کر رہے تھے بلکہ اس بنیاد پر کیا کہ وہ پولیٹیکل سائنٹسٹ ہیں جنھیں اس بات کا ادراک اس خاص علم کی بنیاد پر ہے کہ عوام کا فائدہ کس نظام میں پنہاں ہے۔

پولیٹیکل سائنس کہاں سے آئی؟

یہ پولیٹیکل سائنس کہاں سے آئی ہے اور اس تک رسائی کس طرح حاصل ہوئی ہے؟ دعویٰ کرنے والوں کو یہ روشنی کہاں سے ملی کہ وہ عوام کی بھلائی کے بارے میں اچانک جاننے لگے اور اچانک نیا نظام نئی قدریں، نئی روایات اور نئی اصطلاحات وجود میں آگئیں۔ اس سوال کا جواب جاننے کے لیے اس تغیر کی نوعیت اور طریقہ کار کے بارے میں مختصراً جان لینا ضروری ہے جو یورپ میں عیسائیت کی شکست کا سبب بنا۔ عیسائیت کو ابتداً جس طور پر رد کیا گیا وہ مذہب کا رد یا عیسائیت کے تصور خدا کا رد تھا۔ یورپ میں عیسائیت مخالف قوتوں نے جس چیز کا بنیادی طور پر رد کیا وہ کتاب کا رد تھا اور اس بات کا رد تھا کہ کلیسا کو اس کتاب کی تعبیر کا کلی حق حاصل ہے۔ جدیدیت نے جس چیز کا اصل میں رد کیا وہ کتاب مقدس یعنی انجیل ہے۔ اس نے ابتداء میں اس بات کا رد نہیں کیا کہ خدا کی مرضی ہی اصل الاصول ہے۔

برتر علمیت کی بنیاد کتاب فطرت سے آگہی:

یہی وجہ ہے کہ جب جان لاک نے (مثال کے طور پر) عوام کی حکمرانی کے نظریہ کا جواز پیش کیا تو وہ خدا کی مرضی کے اصول ہی کی بنیاد پر کیا۔ اس نے کہا کہ عوام کی حکمرانی اس لیے ہونی چاہیے کیوں کہ یہی خدا کی مرضی بھی ہے۔ انہی معنوں میں ہم جان لاک کو الٰہی جمہوریت کا اولین داعی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جان لاک کو خدا کی اس مرضی کا علم کہاں سے اور کیوں کر ہوا۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس علم کا منبع ایک نئی دریافت شدہ کتاب ہے اور اس کتاب کا نام کتاب فطرت [Book of Nature] ہے اور اس کتاب فطرت تک رسائی کا ذریعہ عقل [Reason] ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں کتاب فطرت کو پڑھا جاسکتا ہے۔ اس کتاب کو اس سے قبل اس لیے نہیں پڑھا گیا تھا کہ اس فطری روشنی یعنی عقل پر جس کی روشنی میں اس کتاب کو پڑھا جاسکتا تھا کلیسا نے جہل کے پردے ڈال رکھے تھے۔ اب چونکہ تحریک تنویر [Enlightenment] کے نور نے ان ظلمات کے پردے چاک کر دیے ہیں اس لیے اس کتاب فطرت کو دوبارہ پڑھا جاسکتا ہے اور اس

سے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ امریکی دستور کے مصنفین وہ عبقری ہستیاں تھیں جو کتاب فطرت کو ٹھیک ٹھیک پڑھ سکتیں تھیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے دستور کی فوقیت کا دعویٰ کیا تھا۔ اس کتاب فطرت پر انسانی زندگی کے چاہے وہ انفرادی ہو یا اجتماعی تمام اصول لکھے ہوئے ہیں یہ اصول ابدی اور آفاقی اصول ہیں۔ ان اصولوں کو قانون فطرت [Natural Law] کہتے ہیں اور پولیٹیکل سائنس ان قوانین فطرت کے اس حصہ پر مشتمل علم ہے جو ریاست و سیاست سے متعلق ہے۔ امریکی دستور کی برتری کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ وہ کتاب فطرت پر مبنی ہے اور اسی بنیاد پر تمام دنیا کو امریکا اور اس کے سائنسدانوں کی آراء کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔

برتر علمیت اور عوام کی نمائندگی دو مختلف راستے:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دستور کی بنیاد ایک برتر علمیت پر ہے تو عوام کی نمائندگی کا کیا مطلب؟ برتر علمیت کے سامنے، عوام کا کام سر جھکانے کے سوا اور کیا رہ جاتا ہے؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے بعد ہم اس قابل ہوسکیں گے کہ جمہوریت اور دستوریت کے تعلق کو سمجھ سکیں اور جدید جمہوریت میں اکثریت اور اقلیت کے باہمی تعلق کو سمجھ سکیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جمہوریت اکثریت کی حکمرانی کا نام ہے لیکن اکثریت کی یہ حکمرانی محض ایک رسمی چیز رہتی ہے جب تک اس اکثریت کے پاس اپنی حکمرانی (یعنی جو وہ چاہتے ہیں کر گزرنے کے لیے) کو عملی طور پر استعمال کرنے کے لیے لامحدود وسائل نہ ہوں اور یہ لامحدود وسائل جس نظام کے ذریعے حاصل ہوسکتے ہیں وہ سرمایہ داری ہے اور جو لوگ اس چیز کی علمی و عملی سکت رکھتے ہیں کہ وسائل کو لامحدود کرنے کے لیے اس نظام کو چلا سکیں ہمیشہ ایک محدود اقلیت ہی ہوگی۔

اصل حکمرانی محدود اقلیت کی: جمہور کی نہیں:

گویا کسی اکثریت کی حکمرانی کے قیام کا تقاضا ہے کہ اصل حکمرانی اس محدود اقلیت ہی کی ہو جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ وہ وسائل میں لامحدود اضافہ کرسکے۔ یہی اس اقلیت کی حکمرانی کا جواز ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین نے بہت پہلے یہ دیکھ لیا تھا کہ دستور کی کامیابی اور امریکی فیڈریشن کے تسلسل اور استحکام کے لیے ضروری ہے کہ امریکا معاشی طور پر مسلسل نمو پذیر رہے۔ اس محدود اقلیت کی چند اہم خصوصیات ہیں:

- ☆ یہ اقلیت ایک خود نامزد شدہ Self-Appointed گروہ ہوتا ہے اور اس گروہ میں کوئی بھی شخص کسی بھی وقت شامل ہوسکتا ہے۔ ایک سرمایہ دارانہ معاشرہ میں اس بات کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہوتے جاتے ہیں کہ جو شخص بھی چاہے اس اقلیت میں شامل ہو اور اس میں شامل ہونے کے بعد اس کے اندر بلندی کی منازل طے کرسکے۔
- ☆ اس کے لیے واحد شرط یہ ہے کہ آدمی بڑھوتری برائے بڑھوتری یعنی وسائل کو لامحدود کرنے کے اس

مجنونانہ عمل میں اپنے آپ کو مکمل یکسوئی کے ساتھ جھونک دے اور اس کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے اور اس میں اس عمل کی صلاحیت بھی موجود ہو۔

☆ گو کہ اس اقلیت میں شامل ہونے کے مواقع ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں لامحدود ہوتے ہیں لیکن اس اقلیت میں شامل ہونے کا عمل نہایت محدود ہوتا ہے اور یہ محدود اقلیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ محدود سے محدود تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمل میں شامل ہونے کے لیے جس درجہ کی پرستش دنیا اور رفاق الدنیا ہونا درکار ہے وہ اس دنیا میں انتہائی محدود افراد کے بس کی بات ہی ہو سکتی ہے۔ جوں جوں سرمایہ داری ترقی کرتی ہے، ویسے ویسے سرمایہ جن ہاتھوں میں ارتکاز کرتا جاتا ہے وہ کم سے کم ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اس اقلیت کے محدود سے محدود تر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سرمایہ دارانہ عمل کا تسلسل اور سرمایہ کی بڑھوتری کے عمل میں ترقی اس بات پر منحصر ہے کہ ارتکاز سرمایہ زیادہ سے زیادہ ہو اور ارتکاز سرمایہ کا مطلب یہی ہے کہ جن ہاتھوں میں یہ ارتکاز ہو وہ کم سے کم ہوتے چلے جائیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کی ترقی کے لیے دو باتیں ضروری ہیں اول یہ کہ ہر آدمی سرمایہ دارانہ عمل میں شرکت کا طالب ہو یعنی اپنی آزادی کا پرستار ہو۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ بالفعل جو لوگ اس عمل میں کامیاب ہوں وہ کم سے کم ہوں کیوں کہ اس کے بغیر ارتکاز سرمایہ اور بڑھوتری کے عمل میں وسعت و ترقی ممکن نہیں۔ سرمایہ داری کی بقاء کے لیے ان دونوں شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ انھیں معنوں میں سرمایہ داری اور جمہوریت لازم و ملزوم ہیں۔

☆ اس اقلیت کے جواز کی بنیاد مخصوص علمیت ہے۔ یہ مخصوص علمیت ایک طرف تو بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل میں عمومی وسعت کی راہ بتاتی ہے اور دوسری طرف یہ بتاتی ہے کہ اس عمل کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھنے کے لیے کس قسم کے فرد اور معاشرہ کی تشکیل ضروری ہے نیز سرمایہ دارانہ نظام کی بقا اور تسلسل کے عمومی تقاضے کیا ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ امریکی نظام میں جامعات کلیدی حیثیت رکھتی ہیں اور امریکی انتظامیہ کا حصہ ہیں۔

امریکی انتظامیہ میں جامعات کے پروفیسر کلیدی حیثیت رکھتے ہیں امریکی بیوروکریسی کے مختلف شعبہ جات کے سربراہ ان ہی جامعات سے آتے ہیں۔ امریکی جامعات سے وابستہ دانشور فی الحقیقت امریکہ کے تمام اداروں اور اہم شعبوں کو چلاتے ہیں۔

☆ اس اقلیت کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ذاتی غرض اور عمومی مفادات کے تقاضے مدغم ہو جاتے ہیں۔ عمومی مفادات کا تقاضا یہ ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری میں عمومی اضافہ ہو۔ اس

اقلیت کا وظیفہ بھی یہی ہے اور ان کا ذاتی مفاد بھی یہی ہے کہ وہ اپنے وظیفہ کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکیں۔ یہ اقلیت انفرادی سرمایہ داروں کے آلۂ کار صرف ان ہی معنوں میں ہوتی ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمومی اضافہ کی پالیسیاں بالعموم انفرادی سرمایہ داروں کے لیے بھی سود مند ہوتی ہیں۔ یہ محدود اقلیت اکثریت کی نمائندہ ان معنوں میں ہوتی ہے کہ اکثریت سمجھتی ہے کہ ان کی خواہشات کے حصول کے لیے اس اقلیت کی حکمرانی ضروری ہے۔ ان معنوں میں اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی میں کوئی تضاد باقی نہیں رہ جاتا۔ جمہوریت اور دستوریت، جمہوریت اور سرمایہ داری ایک ہی سکے کے دو رخ بن کر رہ جاتے ہیں۔ اکثریت کی حکمرانی کا مطلب یہ ہے کہ اقلیت کی حکمرانی قائم ہو اور اقتدار اسی اقلیت کے درمیان گردش کرتا رہے۔ یہی جمہوریت اور اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ہے۔ جمہوریت میں اسی لیے کبھی بھی انتقال اقتدار ممکن نہیں ہے۔ اقتدار محدود اقلیت کے پاس ہی رہتا ہے اور انتقال اقتدار کا واحد مطلب اقتدار کا اس اقلیت کے اندر ایک گروہ سے دوسرے گروہ کے ہاتھوں میں جانا ہے۔ الغرض نمائندگی کے تصور، عقلیت اور کتاب فطرت کے تقاضوں، اقلیت و اکثریت کی حکمرانی اور جمہوریت اور دستوریت، جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان کوئی تضاد باقی نہیں رہتا ہے۔ سرمایہ دار اقلیت ہی کی حکمرانی سے اکثریت کی آزادی ممکن ہوتی ہے اور انہی معنوں میں سرمایہ دار اقلیت اکثریت کی نمائندہ ہے۔ یہ سرمایہ دار اقلیت، سرمایہ دار ان معنوں میں ہے کہ وہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کا فن جانتی ہے اور یہ فن اس کی برتر عقلیت اور کتاب فطرت تک اس کی رسائی نے دیا ہے۔ یوں اکثریت کی حکمرانی کے لیے اس اقلیت کی حکمرانی کا قیام ضروری ہے یہی سرمایہ دارانہ لبرل جمہوریت ہے۔ یہی امریکی دستوری اصلیت ہے۔

اوپر نمائندگی کا جو تصور بیان ہوا ہے دستور کے مخالفین اور فیڈرلسٹ کے مخالف ریپبلکن، نمائندگی کے اس تصور کو رد کرتے تھے۔ اسی لیے مقننہ کو تو وہ نمائندہ تصور کرتے تھے لیکن انتظامیہ (صدر بیوروکریسی) اور عدلیہ کو نمائندہ تسلیم کرنے سے انکاری تھے۔ فیڈرلسٹ کے نزدیک مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ تینوں عوام کے نمائندگان ہیں۔ پہلے ان معنوں میں کہ وہ لفظاً (Literally) عوام کے نمائندہ ہیں تو دوسرے وہ معنوی طور پر عوام کے نمائندہ ہیں۔ محض مقننہ کو نمائندہ قرار دینا جمہوریت کے مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ دستور فی الحقیقت نمائندگی کے اس وسیع معنی کی تشریح، تعبیر اور جواز بیان کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مقننہ اگر عوام کے براہ راست نمائندے اور ان کے فوری مفادات کے نگراں ہیں تو انتظامیہ اور عدلیہ ان کے بالواسطہ نمائندے اور ان کے حقیقی مفادات کے محافظ ہیں۔

انتظامیہ اور عدلیہ (خاص طور پر انتظامیہ) عوام کے حقیقی نمائندے اس لیے ہیں کہ اس کے اہل کار یعنی بیورو کریسی اور ٹیکنو کریسی ہی وہ لوگ ہیں جو اس بات کے اہل ہیں کہ عوام کی اس خواہش کی تعبیر کرسکیں کہ وہ جو چاہیں چاہ سکیں۔ چاہت کی اس تسکین کی خواہش بغیر وسائل میں لامحدود اضافے کے ناممکن ہے اور وسائل میں لامحدود اضافہ ہی سرمایہ داری کا تاریخی مشن ہے اور انتظامیہ کے اہل کار بیورو کریٹ اور ٹیکنو کریٹ ہی وہ لوگ ہیں جو بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل کو جاری و ساری رکھتے ہیں اور دل و دماغ کا کردار ادا کرتے ہیں اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اینٹی فیڈرلسٹ کا یہ دعویٰ کہ انتظامیہ عوام کی حقیقی نمائندہ نہیں ہے ایک بلاجواز دعویٰ تھا۔

امریکی دستور کی اصلیت اور حقیقت:

نمائندگی کا محدود تصور اصول جمہوریت کے مسئلہ کو مکمل طور پر حل کیوں نہیں کرتا؟ اس کا جواب فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین یہ دیتے ہیں کہ چونکہ نمائندگان (مقننہ) کو منتخب اکثریت ہی کرتی ہے اور اپنے نمائندگی کے اس حق کو محفوظ رکھنے کے لیے نمائندگان کو بار بار اس اکثریت کی مرضی پر پورا اترنا ہوتا ہے اسی لیے وہ ہر وقت اس کوشش میں رہتے ہیں کہ اکثریت کے جذبات کو برانگیختہ کرتے رہیں اور ان کی حمایت کو اس ذریعہ سے حاصل رکھیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک نمائندگان اکثریت کی آمریت کے آگے بند نہیں باندھ سکتے بلکہ وہ اپنی حیثیت کی بقاء کے لیے مجبور ہوتے ہیں کہ اکثریت کے جذبات کو ہوا دیتے رہیں اور مفاد عامہ کو محدود مفادات پر قربان کرتے رہیں۔ امریکی دستور کے مصنفین کے نزدیک محدود نمائندگی کے تصور پر مبنی جمہوریت کو درج ذیل قسم کے ممکنہ خطرات پیش آسکتے ہیں:

- ☆ محدود نمائندگی کے نتیجہ میں عوام اپنا اختیار کھو بیٹھیں اور نمائندگان، بجائے نمائندگی کرنے کے حکمران بن بیٹھیں۔
- ☆ نمائندگان مقبول عام اکثریت کے تابع مہمل بن جائیں اور اقلیت پر جابرانہ طور پر حکومت کریں۔
- ☆ نمائندگان مقبول عام اکثریت کے تابع مہمل بن جائیں اور یہ اکثریت عقل کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر حکومت کرے۔

پہلے قضیہ کا حل تو کسی حد تک ایک معین وقفہ سے مستقل انتخابات ہیں لیکن باقی دو مسائل کا حل ریپبلیکن ازم نہیں دے پاتا۔ امریکی دستور کا بنیادی وظیفہ یہی دو مسائل ہیں۔ ذیل میں ہم مختصراً اس حل کا ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

- ☆ امریکی دستور کا مرکزی تصور اختیارات کی سہ جہتی تقسیم ہے۔ اس تصور کے مطابق اختیارات کا ارتکاز مقننہ کے ہاتھ میں نہیں ہونا چاہیے۔ نمائندگان کو تین مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم ہونا چاہیے۔

۱۔ مقننہ ۲۔ انتظامیہ ۳۔ عدلیہ

تصور یہ ہے کہ عوام کے نمائندگان میں سے کچھ مقننہ کی ذمہ داری سنبھالیں۔ کچھ انتظامیہ کی ذمہ داری سنبھالیں تو کچھ عدلیہ کی ذمہ داری سنبھالیں۔ محمود ریپبلکن حکومتوں کی طرح یہ نہ ہو کہ سارے اختیارات مقننہ کے ہاتھ میں مرتکز ہو جائیں اور یہ مقننہ عوامی خواہشات کی آلۂ کار بنی رہے۔

☆ اس تقسیم اختیارات کے پیچھے تصور یہ ہے کہ عوام کے نمائندگان میں سے ہی کچھ اس قسم کے نمائندے تشکیل دیے جائیں جو عوام کی غلط آراء اور غلط مطالبات کو ماننے سے انکار کر دیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک مقننہ عوامی نمائندگان کی وہ شاخ ہے جس کو تقسیم اختیارات کی اس قدغن کا خصوصی نشانہ بنانا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقننہ ایک تو براہ راست منتخب ہوتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقننہ کے انتخابات کے لیے واحد صلاحیت یہ درکار ہوتی ہے کہ وہ اکثریت کی حمایت حاصل کر پاتے ہیں کہ نہیں۔ یہ دونوں باتیں انھیں اکثریت کا آلۂ کار بنانے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔ دستور کے مصنفین کے مطابق عدلیہ اور انتظامیہ کو ایسے ذرائع اور وسائل سے لیس کیا جانا چاہیے کہ وہ اکثریت کے جابرانہ فیصلوں کے خلاف مزاحمت کر سکیں اور مقننہ کے ایسے فیصلوں کی تحدید کریں جو مفاد عامہ کے خلاف ہوں۔

☆ اس بات کے پیچھے جو مفروضہ کارفرما ہے وہ لوگوں کے مفاد اور لوگوں کے میلان کے درمیان فرق ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ جس طرف لوگوں کا میلان ہو اسی میں ان کا فائدہ بھی پنہاں ہو۔ مفاد اور میلان کے درمیان ہم آہنگی دو طرح سے ممکن ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ کچھ لوگ اپنے میلان سے اوپر اٹھنے کے قائل ہوں اور یوں وہ اپنے میلانات سے بالاتر ہو کر مفاد عامہ کے بارے میں سوچ سکیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اس خیال کو کچھ خاص اہمیت نہیں دیتے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح کی اداراتی اور ساختی انتظامات کیے جائیں جس کے نتیجہ میں کچھ لوگوں کے ذاتی میلانات مفاد عامہ کے تحفظ ہی میں پنہاں ہو جائیں۔ امریکی دستور کے مصنفین اس دوسرے خیال کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کے خیال میں انتظامیہ اور عدلیہ کا اس میں ذاتی میلان (فائدہ) ہے کہ وہ مفاد عامہ میں فیصلے کریں اور مقننہ کے ان فیصلوں کی مخالفت کریں جو مفاد عامہ کے خلاف ہوں۔ مفاد عامہ سے مراد صرف بڑھوتری برائے بڑھوتری اور سرمایہ میں عمومی اضافہ ہے۔

☆ یہاں مفروضہ یہ ہے کہ صدر عدلیہ کے جج لازماً مقننہ کے ان فیصلوں کی مخالفت کریں گے جو ان کے عہدوں کے وقار کے منافی ہوں گے اور ان کے عہدوں کا وقار اس پر مبنی ہے کہ مفاد عامہ کا تحفظ کریں

اس میں دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ صدر یا ججز کا اپنا ذاتی مفاد (میلان) اس میں ہے کہ ان کے عہدوں کا وقار مجروح نہ ہو۔ سو وہ کسی فنائے ذات کے جذبے کے تحت مفادِ عامہ کا تحفظ نہیں کرتے بلکہ ان کا اپنا فائدہ، اپنی شہرت، اپنی قوت کا فروغ اسی میں پنہاں ہوتا ہے کہ مفادِ عامہ کا تحفظ کریں۔ صدر اور ججز مفادِ عامہ کا خیال اس لیے نہیں کرتے کہ اپنی ذاتی غرض سے اوپر اٹھ چکے ہوتے ہیں۔ وہ مفادِ عامہ کا خیال اس لیے کرتے ہیں کہ اس میں ان کا مفاد بھی ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امریکی دستور کے مصنفین کا خیال یہ تھا کہ عوام کی یا اکثریت کا جبر قائم کرنے کے لیے جابرانہ مقننہ ضروری ہے اور جابرانہ مقننہ کا وجود کمزور اور بے دست و پا صدر اور ججز کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لیکن لوگ بے دست و پا اور کمزور وجود صدر اور ججز کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس لیے صدر اور ججز اپنے عہدوں اور اپنی تعظیم و تکریم قائم رکھنے کے لیے لازماً جابرانہ مقننہ کے ارادوں کے سامنے سدِ راہ بن جائیں گے۔ یہ تو فیڈرلسٹ کی تشریح تھی۔ ہمارے نزدیک اس کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ سرمایہ داری ایک غیر فطری نظام ہے۔ جس طرح مذہبی روحانیت ہوتی ہے اسی طرح مادی روحانیت بھی ہوتی ہے۔ انتظامیہ اور مقننہ سرمایہ دارانہ مادیت کے روحانی قائد ہوتے ہیں۔ ان کا مقصدِ زندگی اپنے ذاتی سرمایہ کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمومی تقاضوں کو فروغ دیں اور اس بات کی کوشش کریں کہ ہر شخص اس غیر فطری عمل طلب میں اپنے آپ کو جھونک دے۔ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص غرض کا بندہ بن جائے۔ ان معنوں میں یہ سرمایہ دارانہ نظام کے خاص چیلے اور اس غیر فطری اور حقیقی نظام کے امام ہوتے ہیں۔

☆ مقننہ کی تحدید کے مندرجہ بالا عملی ذرائع کے علاوہ دستور میں صدر اور ججز کے لیے ایسے اختیارات تجویز کیے گئے ہیں جو اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ مقننہ رائے عامہ کو Lure کرنے کے لیے ایسے اقدامات نہ کرے جو مفادِ عامہ کے خلاف ہوں۔ ان اختیارات میں مندرجہ ذیل اختیارات اہم ہیں۔

☆ صدارتی ویٹو۔ صدر کا یہ اختیار کہ وہ کانگریس کے فیصلوں کو رد کر سکے اور انہیں Revision کے لیے واپس کانگریس کو بھیج سکے۔

☆ صدر کا اختیار کہ وہ کسی بھی مسئلہ پر قانون سازی کے عمل کا اپنے آپ آغاز کروا سکے۔

☆ صدر کا قوانین کے نفاذ کے سلسلے میں صوابدیدی اختیار۔

☆ سپریم کورٹ کے ججوں کا اختیار کہ وہ کانگریس کے وضع کردہ قوانین کا جائزہ لیں اور یہ متعین کریں کہ ان میں سے کوئی قانون دستور کے خلاف تو نہیں ہے اور اگر ہے تو اسے منسوخ

کرسکیں۔

☆ ججوں کا یہ اختیار وغیرہ کہ وہ انفرادی کیسوں میں تعبیر کا اپنا صوابدیدی اختیار استعمال کرسکیں۔ یہ تمام اختیارات اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ اکثریت کا جبر (Oppression) قائم نہ ہو سکے۔ اور مقننہ کو مفاد عامہ کے دائرے میں رکھا جا سکے۔

☆ اکثریت کے جبر کے مسئلہ کو دیکھنے کے بعد ہم اکثریت کے فہم وفراست کے مسئلہ پر آتے ہیں۔ امریکی دستور کے معماروں کی نظر میں اکثریت کی حکمرانی کے نتیجہ میں اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ فہم وفراست سے عاری اکثریت اپنی من مانی کرے۔ امریکی دستور کے مصنفین اس پرانے خیال کو دہرا رہے تھے جو افلاطون نے پیش کیا تھا۔ اکثریت ہمیشہ نادان اور بے وقوف ہوتی ہے۔ مقننہ کے انتخاب اس کی قابلیت کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ عوام کو بے وقوف بنانے میں کون کتنا طاق ہے۔ اس لیے مقننہ کو کھلا ہاتھ دینے کا مطلب یہ ہے کہ ملک کے فیصلے دانائی اور فہم و فراست کے آئینہ دار نہیں ہوں گے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے آئین میں کئی طریقے اختیار کیے گئے ہیں۔

☆ اولاً صدر اور ججز کا انتخاب براہِ راست نہیں رکھا گیا ہے۔ صدر کو الیکٹورل کالج Electoral College) منتخب کرے گا جب کہ ججز کا انتخاب امریکی صدر کی صوابدید ہوگی۔ اس کے نتیجہ میں یہ فائدہ ہوگا کہ عوام کے نمائندوں میں کچھ ایسے بھی ہوں گے جو عوام کی فوری آراء (Immediate Opinion) کے دباؤ (Pressure) سے ایک حد تک آزاد ہوں گے اور اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ فیصلے فوری ہیجانات کا شاخسانہ نہ ہوں بلکہ فہم وفراست اور تدبر پر مبنی ہوں گے۔

☆ ثانیاً چونکہ صدر اور ججز مقننہ کے ممبران کے مقابلے میں لمبی مدت کے لیے منتخب ہوتے ہیں اور چونکہ حلقۂ انتخاب مقننہ کے ممبران کے مقابلے میں بہت بڑے ہوتے ہیں اس لیے ان کے فرائض منصبی کی نوعیت فطرتاً ان کے اندر یہ ادعا اور صلاحیت پیدا کر دیتے ہیں کہ کسی خاص گروہ اور جتھے کے نہیں بلکہ عمومی مفادات کو سامنے رکھ کر اپنی پالیسیاں ترتیب دیں۔ اس کے مقابلے میں مقننہ کے افراد تھوڑے عرصے کے لیے منتخب ہوتے ہیں نیز ان کے حلقۂ انتخاب مثلاً صدر کے حلقۂ انتخاب کے مقابلے میں بہت چھوٹے ہوتے ہیں اس لیے وہ وقتی ہیجانات کا زیادہ شکار ہوتے ہیں اور ان کی پالیسیاں مفاد عامہ کو رکھ کر نہیں بنتی ہیں بلکہ اپنے حلقوں کے مخصوص مفادات کو مدنظر رکھ کر بنتی ہیں۔ یہ بات ہم پہلے کئی بار کہہ آئے ہیں کہ مفاد عامہ سے امریکی دستوری مصنفین کی مراد اکثریت

کے میلانات نہیں ہیں بلکہ وہ معروضی فائدے ہیں جو بالآخر (In the Long Term) ہر ایک کی بھلائی پر منتج ہوگا لیکن ضروری نہیں ہے کہ یہ معروضی فائدہ اکثریت کا فوری فائدہ بھی ہو۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک اقلیت کے میلانات اور فوری مفادات، مفادعامہ کے حامل ہوں اور ایک مخصوص مفاد [Particular Interest] عالمگیر مفاد (Universal Interest) کا حامل (bearer) ہو۔ اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ نمائندگان میں تقسیم اختیارات ہو اور نمائندگان میں سے کچھ ضرور ایسے ہوں کہ جن کا اپنا مفاد، مفادعامہ یعنی عالمگیری مفادات کی حامل اقلیت کے مفاد کے تحفظ میں ہو۔

☆ ثالثاً صدر اور ججز کا انتخاب ان کی قابلیت اور اہلیت کے حساب سے ہو، مقننہ کے برعکس صدر اور ججز کا انتخاب اہلیت کی بنیاد ہی پر ہوتا ہے۔ امریکی دستور کے مصنفین نے صدر اور ججز کے انتخاب کے لیے اہلیت کے کسی معیار کا تعین تو نہیں کیا ہے (سوائے اس عمومی معیار کے کہ جس کا ذکر اوپر آچکا اور مزید ابھی مذکور ہوگا) لیکن ان کا خیال تھا کہ صدر اور ججوں کے منصب کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے لیے جو بھی منتخب ہوگا اپنا کام بہترین طریقے سے انجام دینے کی کوشش کرے گا اور محض تقسیم اختیارات کا فارمولا اس قسم کے مناصب تشکیل دیتا ہے جو کہ ان مناصب پر فائز افراد کو خود بخود ان کے مفوضہ کام کے لیے اہل بناتے ہیں۔

☆ رابعاً اب تک ہم نے مفادعامہ، اقلیت کے مفادات کا تحفظ وغیرہ پر عمومی بات کی ہے لیکن اب ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ عمومی مفادات کیا ہیں اور کس اقلیت کو اکثریت کے جبر سے بچانا مقصود ہے وغیرہ۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ امریکی دستور کے معماروں کے نزدیک دستور کا مقصد ایک ایسی قیادت سامنے لانا تھا جو اس بات کی اہل ہو کہ مخصوص مفادات اور مفادات عامہ میں فرق کر سکے اور مخصوص مفادات سے بالاتر ہو کر مفادعامہ کے لیے تگ و دو کر سکے۔ یہ ایسی قیادت ہوگی جو یہ جانتی ہو کہ مفادعامہ کے حصول کا ذریعہ "امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کی حفاظت ہے" اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک مفادعامہ سرمایہ داری کا فروغ ہے اور جس اقلیت کو اکثریت کے جبر سے بچانا مقصود ہے وہ سرمایہ دار اقلیت ہی ہے۔ سرمایہ دار اقلیت ہی وہ اقلیت ہے کہ جس کے مخصوص مفادات (Particular Interest) نہ صرف امریکا کا عمومی مفاد ہے بلکہ تمام انسانیت کا عالمگیر مفاد (Universal Interest) ہے اور ان معنوں میں سرمایہ دارانہ اقلیت عالمگیر (Universal) اقلیت ہے۔ امریکی دستور کا مقصد ایسی ہی اقلیت کی

حکمرانی کو قائم کرنا اور اس کا تحفظ ہے اور یہی امریکی دستور کی اساس، اس کی ساخت اور حقیقت ہے۔

☆ امریکی دستور کی اس سرمایہ دارانہ حیثیت کے بارے میں مزید وضاحت حاصل کرنے کے لیے ہم مزید یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس دستور کے مصنفین نے امریکا کو ایک مضبوط فیڈریشن بنانے پر کیوں زور دیا اور اس کے حق میں کس قسم کے دلائل پیش کیے؟ ذیل میں ہم مختصراً اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

☆ تاریخی طور پر مغربی سیاسی مفکرین مثلاً ارسطو اور روسو وغیرہ کے خیال میں جمہوری طرز حکومت چھوٹی ریاستوں کے لیے زیادہ موزوں تھا۔ دستور کے مخالف اور ریپبلکن طرز حکومت کے حامیوں کا بھی یہ خیال تھا۔ ایک مضبوط فیڈریشن کے قیام کے نتیجے میں امریکا کا جمہوری تشخص مجروح ہوگا۔ لیکن دستور کے حامیوں کا خیال تھا کہ ایک مضبوط فیڈریشن کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ امریکا کا جمہوری کردار مجروح نہیں ہوگا بلکہ ایک مضبوط وفاق جو ایک وسیع رقبے پر پھیلی ہوئی ہو امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کی حفاظت کے لیے نہایت ضروری ہے۔

☆ دستور کے حامیوں کے خیال میں ریاست کا بڑا ہونا امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کے لیے اس لیے ضروری تھا کہ ان کے خیال میں ریاست جتنی چھوٹی ہوگی اتنا ہی اس کے افراد کے درمیان مفادات کی ہم آہنگی ہوگی اور اس کے نتیجے میں وہ سرمایہ دارانہ اقلیت پر اپنے مفادات کو مسلط کرنے کی بہترین پوزیشن میں ہوں گے۔ اس کے برعکس ریاست جتنی بڑی ہوگی اس میں رنگا رنگ کے لوگ اور مختلف الخیال گروہ ہوں گے اس قدر اکثریت کے لیے مشکل ہوگا کہ کسی ایک نصب العین پر متفق ہو سکے اور اس کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ اقلیت زیادہ آسانی کے ساتھ اپنے مفادات کے لیے تگ و دو کر سکے گی اور اس کو اکثریت پر مسلط کر سکے گی۔ یہ وہی بات ہے جس کو دور حاضر کے امریکی لبرل فلسفی جان رالس نے اس طور پر بیان کیا ہے کہ لبرل ریاست کا کوئی مجموعی تصور خیر نہیں ہوتا اور لبرل ریاست میں تصور حق کو تصور خیر پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ لبرل ریاست کا واحد مقصد سرمایہ داری کا فروغ ہوتا ہے جیسا کہ جان رالس کے نظریہ بنیادی اشیاء (Primary Goods) سے عیاں ہے۔ اسی تناظر میں ہم دستوریوں کی بات کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اگر ریاست چھوٹی ہوئی تو غریبوں کا اتحاد زیادہ قابل عمل ہوگا اور امیر اقلیت ہر وقت غریب اکثریت کے غیظ و غضب کا واضح نشانہ بنی رہے گی اس کے برعکس اگر ریاست بڑی ہوگی تو غریبوں کے درمیان تفریق کے مواقع زیادہ ہوں گے اور امیر اقلیت کے لیے زیادہ آسانی ہوگی کہ

غریبوں کے درمیان مفادات کو، ان کو تقسیم رکھنے کے لیے استعمال کرے اور ان پر اپنے مفادات کو مسلط کیے رکھے اور انھیں اپنے مفادات کے حصول کو مفادعامہ کے نام پر پورا کرنے کے لیے آلۂ کار بنائے رکھے۔

☆ لیکن فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک ریاست کا محض بڑا ہونا اس کی ضمانت نہیں ہے کہ وہ ریاست اکثریت کے جبر کو قائم ہونے سے روک سکے۔ صرف کچھ مخصوص قسم کی بڑی ریاستیں ہی اس وظیفہ کو انجام دے سکتی ہیں۔ اکثریت کے جبر سے بچاؤ اس وقت ہوگا جب کہ وہ ریاست بڑی ہو لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں مندرجہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں۔

...... اولاً اس کے لیے ضروری ہے کہ اس ریاست کے باشندوں کا کوئی ایک مجموعی مفاد نہ ہو بلکہ وہ مختلف تصورات خیر کی بنیاد پر اور مختلف مفادات کی بنیاد پر مختلف طبقات میں منقسم ہوں۔ صرف اسی قسم کی ریاستیں مہذب قوموں کو متشکل کر سکتی ہیں۔

...... ثانیاً مہذب قوموں سے ہماری مراد وہ بڑی ریاستیں ہیں جو سرمایہ دارانہ طرز معیشت اور حیات کے ساتھ والہانہ لگاؤ رکھتی ہوں۔

...... ثالثاً یہ کہ صرف وہی بڑی ریاستیں اکثریت کے جبر (جسے دستوری جمہوری مرض کہتے ہیں) سے محفوظ رہ سکتی ہیں جو سرمایہ دارانہ ریاستیں ہوں۔ الغرض مہذب ریاستیں وہ ہیں جو بڑی ہوں، سرمایہ داری کے لیے وقف ہوں اور سرمایہ داری کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو خس و خاشاک کی طرح مٹادیں۔ اکثریت کو تقسیم در تقسیم کرنا اس لیے ضروری ہے کہ وہ متحد ہو کر سرمایہ داری کی راہ میں رکاوٹ بن سکتی ہے۔

☆ سرمایہ داری کے لیے سب سے بڑا خطرہ طبقاتی تقسیم ہے۔ طبقاتی تقسیم اس وقت فروغ پاتی ہے جب لوگوں کو دولت اور سرمایہ کے حجم کے اعتبار سے تقسیم کیا جاتا ہے جن کے پاس دولت کم ہوتی ہے وہ زیادہ دولت والوں کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کی دولت ان سے چھین لیں۔ اس قسم کی طبقاتی کشمکش سرمایہ دارانہ ریاست کے لیے سم قاتل ہوگی۔ دستوری ریاست دولت کے حجم کی بنیاد پر لوگوں کی تقسیم کو ناممکن بنا دے گی اور لوگوں کو دولت کی نوع، نہ کہ اس کے حجم کے بنیاد پر تقسیم کرے گی یعنی کہ دستوری ریاست میں لوگ (مثال کے طور پر) اس بنیاد پر متحد اور تقسیم ہوں گے کہ کون تعمیراتی پیشہ سے منسلک ہے یا کون اسٹاک ایکسچینج میں کام کرتا ہے۔ چاہے ان کے درمیان دولت کے حجم کی بنیاد پر کتنا فرق ہی کیوں نہ ہو۔ دستوری ریاست دولت کے حجم کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم کو ناممکن بنا دے گی اور طبقاتی جدوجہد کو سختی سے کچل دے گی۔ دستوری ریاست میں تقسیم دولت

کی بنیاد پر تفاوت اور عدم مساوات ایک قابل قبول چیز بن جائے گی کیونکہ ہر ایک جان لے گا کہ یہ عدم مساوات سرمایہ داری کے فروغ کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اور چونکہ ہر ایک جان لے گا کہ سرمایہ داری کے فروغ میں ہر ایک کا بھلا ہے اس لئے ہر کوئی اس عدم مساوات کو کشادہ دلی سے قبول کر لے گا اور غریب امیر کے خلاف نفرت اور اس کے خلاف لایعنی جدوجہد اور بغاوت کو ترک کر دیں گے۔ یہی غریب امیر کے درمیان وہ بھائی چارہ (Brotherhood) ہے جیسا امریکی دستور اور اقوام متحدہ کے عالمی منشور برائے حقوق انسانی میں شدت سے بیان کیا گیا ہے۔

☆ ریاست کی وسعت کی جو آخری دلیل ہم یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں وہ آدم اسمتھ کے نظریہ پر مبنی ہے۔ اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ امریکی دستور کے مصنفین آدم اسمتھ سے بڑی حد تک متاثر تھے۔ آدم اسمتھ کی طرح وہ جس سرمایہ داری سے واقف تھے وہ کمرشل سرمایہ داری ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز میں ہر جگہ سرمایہ داری کے لئے کمرشل ازم ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کا یہ نظریہ کہ صرف کمرشل ازم کی خوگر ریاستیں ہی مہذب ریاستیں ہو سکتی ہیں آدم اسمتھ ہی سے ماخوذ ہے۔ آدم اسمتھ نے اپنے معاشی نظریہ میں یہ بات بیان کی تھی کہ سرمایہ داری کی ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ تقسیم کار (Division of Labour) ہو۔ آدم اسمتھ نے یہ بھی کہا تھا کہ مارکیٹ جس قدر بڑی ہوگی اس قدر تقسیم کار (Division of Labour) زیادہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جتنی بڑی ریاست ہوگی اتنی بڑی مارکیٹ ہوگی، اور جتنی بڑی مارکیٹ ہوگی اتنی زیادہ سرمایہ داری ترقی کرے گی لہٰذا سرمایہ داری کے فروغ کے لئے ریاست کا وسیع ہونا ضروری ہے۔

الغرض جس پہلو سے بھی دیکھیں امریکی دستور کی سرمایہ دارانہ حیثیت نکھر کر سامنے آجاتی ہے اور یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ دستور سرمایہ داری کے قیام، فروغ اور تسلسل کا ذریعہ ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اور امریکی دستور کے معماروں کے نزدیک اس دستور کی کامیابی کے لئے تین چیزیں نہایت ضروری ہیں۔

☆ اولاً ایک ایسی شخصیت کی تعمیر اور نشوونما جس کا مقصد، جس کی زندگی کا نصب العین اپنی شخصی، انفرادی خواہشات، آرزوؤں اور تمناؤں کے حصول کے لئے ہر دم سرگرم سفر ہو۔ یہی جستجو اس کو ہر وقت، ہر آن بے چین رکھے۔ ایک ایسی شخصیت کی تعمیر کے بغیر تمام دستوریت کار لاحاصل ہے۔ زہد وفقر واستغنا کی زندگی امریکی طرز حیات اور سرمایہ داری کے لئے موت ہے۔

☆ ثانیاً ذاتی اغراض کے لئے تگ و دو اور جستجو ہی انسان کا دائمی حال ہے ۔ اس سے کوئی بھی اوپر نہیں اٹھ سکتا ہے۔ حکمران اگر مفاد عامہ کے محافظ ہیں تو اس لئے نہیں کہ وہ اپنی ذاتی اغراض سے بالاتر ہیں۔ حکمران مفاد عامہ کے حصول کے قابل اس لئے ہوتے ہیں کہ ان کے مناصب ان کے لئے ان کے ذاتی مفاد کے حصول کو مفاد عامہ کے حصول میں مدغم کر دیتے ہیں ۔ اسی لئے حکمرانوں کو بھی چاہیے کہ وہ حصول ذات کی جستجو میں خوب سے خوب تر کے حصول کو کبھی ترک نہ کریں ۔ سرمایہ دارانہ نظام میں حکمران غیر فطری یا مادی روحانیت کی علمبردار وہ اقلیت ہے جو غرض کے عمومی غلبہ کے لئے کوشاں ہوتی ہے اور اسی میں اس کی ذاتی تسکین پنہاں ہو جاتی ہے۔

☆ ثالثاً امریکی دستور کی کامیابی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ سرمایہ داری، مال کی تگ و دو اور اس کو زندگی کا نصب العین بنانا معاشرتی سطح پر ایک قابل عزت چیز بن جائے۔ لوگ مال جمع کرنے کو برا نہ سمجھیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ عیسائی اخلاقیات کو بالکلیہ رد کر دیا جائے جس نے ہزار سال سے مغرب کے انسان کو اس واہمہ میں مبتلا کر رکھا ہے کہ حرص و حسد ایک گناہ عظیم ہے۔ ان تینوں شرائط کے بغیر دستور کا پیش کردہ حل محض ایک خام خیالی ہوگی ۔ یہ تینوں شرائط ایک طرف تو دستور کی کامیابی کے لئے ضروری ہیں تو دوسری طرف دستور کا مقصد ان تینوں شرائط کا فروغ ہے ۔ دستور کے فروغ سے پہلے بھی امریکا ایک سرمایہ دارانہ ملک تھا لیکن دستور کے نتیجہ میں امریکا نے سرمایہ داریت کی وہ معراج طے کی جس کا کوئی دوسری ریاست تصور ہی نہیں کر سکتی۔ ان معنوں میں دستور سرمایہ داری کے فروغ کا موثر ذریعہ ہے۔

امریکی دستور، جمہوریت اور سرمایہ داری:

دستور کا مقصد نمائندگی کے اس وسیع تصور کو جواز عطا کرنا تھا جس کے مطابق مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ مساوی طور پر عوام کی نمائندہ ہیں ۔ دستور ایک طرف تو مقننہ کے اثبات کے ذریعہ اکثریت کے حق حکمرانی کو بالکلیہ طور پر تسلیم کرتا ہے تو دوسری طرف تقسیم اختیارات کے تحت مقننہ پر قدغن عائد کر کے یہ بات بتاتا ہے کہ اکثریت کی حکمرانی کا حقیقی مطلب کیا ہے ۔ جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے اس تعبیر کے مطابق اکثریت کی حکمرانی کا مطلب یہی ہے کہ قوت نافذہ اور قانون کی تعبیر و تنفیذ کا کام اس اقلیت کے ہاتھ میں رہے جو بڑھوتری برائے بڑھوتری (یعنی وسائل کو لامحدود کرنے) کے عمل میں طاق ہے اور جو کتاب فطرت کو فطرت کی روشنی میں پڑھ سکتی ہے اور جانتی ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کی بنیاد پر قائم نظام کے عمومی تقاضے کیا ہیں ۔ اس طرح امریکی دستور کے مطالعے سے جمہوریت اور سرمایہ داری اور اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی کے درمیان تعلق واضح ہوتا

ہے۔جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان کوئی تضاد نہیں رہتا اور اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں رہتا ہے۔حکمرانی اکثریت کی ہی ہے لیکن اکثریت کی حکمرانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی اقلیت کی حکمرانی ہو جو وسائل میں اضافہ کی اہل ہو یہی وجہ ہے کہ دنیا میں جہاں جہاں بھی جمہوریت مستحکم ہوتی ہے وہاں بیورو کریسی اور ٹیکنو کریسی کی حکومت مستحکم ہوتی ہے اور لوگوں کا کام محض اس اقلیت کی حکمرانی پر صاد کرنا رہ جاتا ہے۔یہی جمہوریت ہے اور اس کو جمہوریت نہ ماننے کا کوئی جواز نہیں ہے۔امریکی دستور کی اولیت اس پہلو سے ہے کہ اس کے معماروں نے تقریباً دو سو تیرہ سال پہلے جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان اس گہرے ربط کا ادراک کرلیا تھا۔

امریکی انتظامیہ جس کا سربراہ صدر ہوتا ہے بیورو کریسی اور ٹیکنو کریسی پر مشتمل ہوتی ہے۔اس انتظامیہ کی تشکیل میں امریکی جامعات کا کردار اہم ترین ہے۔امریکی جامعات کے پروفیسر اس انتظامیہ کے کل پرزے ہوتے ہیں اور امریکی حکومت ٹیکنو کریٹ کی حکومت ہوتی ہے جس میں شامل افراد کی شمولیت کا جواز ان کا علم اور ٹیکنیک ہوتی ہے اور اس علم اور ٹیکنیک کا تعلق اس بات سے ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری میں عمومی اضافہ کس طرح ہو اور اس اضافے کے لئے قائم کردہ نظام کے تقاضے کیا ہیں۔امریکی عدلیہ اس بات کی ذمہ دار ہے کہ بنائے گئے قانون کی وہی تعبیر ممکن ہو جو اس نظام بڑھوتری سے لگا کھاتی ہو اور ایسے تمام قوانین کالعدم قرار دیئے جائیں جو اس نظام بڑھوتری برائے بڑھوتری کے لئے خطرہ ہوں۔یہی جمہوریت ہے۔یہی اکثریت کی حکمرانی کا تقاضا ہے۔

جمہوریت کا مطلب عوام کی حکومت نہیں:

اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ٹیکنو کریسی کی حکمرانی ہی ہے۔اس لحاظ سے دیکھیں تو عیسائیت اور جمہوریت میں یہ فرق نہیں ہے کہ ایک نظام میں عیسائی پادریوں کی حکومت تھی تو دوسری میں عوام کی حکومت ہے۔فرق یہ ہے کہ کتاب اور اس کے شارحین بدل گئے۔کتاب مقدس کی جگہ کتاب فطرت نے لے لی تو پادریوں کی جگہ بیورو کریٹ اور ٹیکنو کریٹ آکر بیٹھ گئے۔جو ریپبلکن اس وہم میں مبتلا تھے کہ جمہوریت کا مطلب یہ ہے کہ جو عوام چاہیں ہو، وہ احمقوں کی جنت میں رہتے تھے کیونکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ انسان عبد پیدا ہوا ہے۔اس کے پاس یہ اختیار نہیں ہے کہ بندگی کرے یا آزاد رہے۔اس کے پاس صرف یہ اختیار ہے کہ چاہے تو رحمٰن کی بندگی اختیار کرے چاہے شیطان کی بندگی اختیار کرے۔آزادی کا نعرہ لگانے والے یہ نہیں جانتے تھے کہ آزادی کا مطلب سرمایہ کی غلامی ہے اور کچھ نہیں۔انسان کو اللہ نے یہ [آزادی] اختیار تو دیا ہے کہ وہ چاہے تو اللہ کی بندگی اختیار کرے اور چاہے تو شیطان کی بندگی اختیار کرے لیکن اللہ نے انسان کو یہ [آزادی] اختیار نہیں دیا ہے کہ بندگی

سے نکل کر مطلق آزادی حاصل کرلے۔اس لحاظ سے دستور کے معمار ریپبلکن کے مقابلے میں زیادہ گہری نظر رکھتے تھے کہ وہ جان گئے تھے کہ جمہوریت کا مطلب آزادی مطلق نہیں ہے بلکہ اس بات کی آزادی ہے کہ سرمایہ کی گردش اور بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل پر کوئی قدغن نہ ہو اور تمام اعمال اور اداروں اور اقدار کو اسی واحد بنیاد پر جانچا جائے۔جو لوگ اس عمل میں ممد و معاون ہوں انہیں نوازا جائے اور جو اس کی راہ میں سد راہ ہوں انہیں تہس نہس کر دیا جائے۔یہی آزادی ہے،یہی دستور ہے اور یہی جمہوریت اور حقوق انسانی ہیں۔

بنیادی حقوق،انسانی حقوق امریکی دستور کی یہ بحث اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک ہم اس کی تاریخ سے واقف نہ ہو جائیں۔

تاریخی پس منظر:ستر لاکھ ریڈ انڈین کا قتل عام:

براعظم شمالی امریکا کو یورپی مہم جوؤں نے سولہویں صدی کے اوائل میں دریافت کیا۔کولمبس کی آمد کے وقت امریکا میں جو لوگ آباد تھے ان کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ بیس تا پچیس ہزار سال قبل ایشیا سے امریکا آئے تھے۔عام طور پر ان لوگوں کو سرخ ہندی کہا جاتا ہے۔

کولمبس کی آمد کے وقت موجودہ براعظم شمالی امریکا میں ایک اندازے کے مطابق تقریباً ایک کروڑ ریڈ انڈینز آباد تھے۔گو کہ اندازوں میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔براعظم شمالی امریکا کی تاریخ کا سیاہ باب یورپی حملہ آوروں اور آباد کاروں کے ہاتھوں اس پوری آبادی کی نسل کشی اور ان کی جائیداد اور زمینوں پر زبردستی قبضہ کرنا اور ان کو جھپانا تھا ایک محتاط اندازے کے مطابق یورپی آباد کاروں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے دوران شمالی امریکا میں تقریباً ستر لاکھ ریڈ انڈینوں کو قتل کیا تھا۔اس قتل عام کے لیے ہر ممکن وسائل استعمال کیے گئے اور ہر طریقہ اپنایا گیا۔قتل و غارت گری،آبادیوں میں بیماریوں کا پھیلانا،عورتوں کو زیادتی کا شکار بنانا وغیرہ عام بات تھی۔دو صدیوں کی قلیل مدت میں ایک پورے براعظم کی آبادی کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا گیا اور ان کا براعظم ان سے لوٹ لیا گیا۔

انسانی تاریخ کا عظیم ترین قتل عام:

شمالی اور جنوبی امریکا میں قتل عام کے اس سلسلہ کا آغاز ہسپانیوں نے کیا تھا۔ہسپانوی مصنف "Tzvetan Todoros" اسے "انسانی تاریخ کا عظیم ترین قتل عام" (The greatest genocide in human history) قرار دیتا ہے۔سولہویں صدی کے ہسپانوی پروفیسر اور ماہر الٰہیات Francisco de Vittorio نے اس قتل عام کا جواز ان الفاظ میں بیان کیا تھا۔

"ریڈ انڈینز اس قابل نہیں ہیں کہ وہ نظم و نسق قائم کر سکیں اور حکومت کو اپنے بل بوتے پر چلا سکیں وہ

پاگلوں اور وحشی درندوں سے بدتر ہیں اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی غذا وحشی درندوں کی غذا سے کچھ زیادہ بہتر نہیں ہے بلکہ ان کی بے عقلی اور بے وقوفی دوسری قوموں کے بچوں اور پاگلوں سے زیادہ بڑھی ہوئی ہے۔" مصنف Tzvetan Todoros کے مطابق پروفیسر فرانسکو کا سولہویں صدی کی ہسپانوی تحریک انسانیت (پرستی) کے اساطیر میں شمار ہوتا تھا۔ (One of the Pinnacles of Spanish Humanism In the Sixteenth Century) غرض پروفیسر فرانسکو کے افکار کے مطابق سرخ ہندی اس قابل نہیں تھے کہ انسان کہلا سکیں اس لیے ان کا قتل عام جائز تھا۔

مسئلہ صرف پروفیسر فرانسس کا نہیں تھا، جارج واشنگٹن سرخ ہندیوں کو انسانی لباس میں بھیڑیے کہتا ہے کیوں کہ یہ لوگ انسان کہلانے کے مستحق نہیں تھے۔ مارکس کے فلسفے کے مطابق یہ لوگ People without Hisotry تھے۔[اس لیے ان کا قتل عام جائز تھا۔]

لاک کے خیال میں:

There is no difference between a buffalo and a native American.

کانٹ کے خیال میں:

Blacks are not human they live in woods.

ہیوم نے ایک کالے کو کسی گورے سے نہایت عالمانہ گفتگو کرتے ہوئے دیکھا تو اس نے حیرت کا اظہار کیا کہ کالے اتنے عقل مند بھی ہوسکتے ہیں۔

انگریز آبادکاروں کے ہاتھ قتل عام:

جب انگریزوں نے ہسپانویوں کے اس مشن کی وراثت پائی تو انھوں نے اس مشن کو ان بلندیوں تک پہنچایا کہ ہسپانویوں کے ہاتھوں قتل عام اس کے مقابلے میں ایک معمولی چیز نظر آتا ہے۔ گو کہ اس قتل عام کو جواز دینے کے لیے جو بات کہی گئی وہ وہی تھی جو پروفیسر فرانسکو کے مذکورہ بالا اقتباس سے واضح ہوتی ہے۔ جارج واشنگٹن کے مطابق سرخ ہندی انسانی لباس میں بھیڑیے ہیں۔ تہذیب کے قیام میں سد راہ ہیں اور انسانی تہذیب کی بقا اور قیام کی خاطر ان کا قلع قمع کرنا ضروری ہے۔ گو کہ جواز ایک ہی تھا لیکن امریکا کے انگریز آبادکاروں نے جس درندگی اور جس مہارت کے ساتھ دو سو سال کے اندر پوری نسل کا خاتمہ کیا وہ انھیں کا حصہ ہے۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک کا تعلق درندگی سے ہے دوسری کا مہارت سے ہے۔

قصاب اسکاٹ لینڈ: لارڈ کمبرلینڈ:

جہاں تک مہارت کا تعلق ہے اس میں بھی امریکا میں آباد ہونے والے انگریز، ہسپانوی آباد کاروں سے کئی ہاتھ آگے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امریکا میں آباد ہونے والے انگریز آباد کاروں کو اس قسم کے قتل عام کا وسیع تجربہ تھا۔ شمالی امریکہ میں وحشی، سرخ ہندیوں کے قتل عام سے پہلے انگریز اسکاٹ لینڈ میں "وحشی" کیلٹک (Celtic) باشندوں کا قتل عام کر چکے تھے اور کیلٹک قتل عام کے تجربہ سے شمالی امریکا میں بھرپور فائدہ اٹھایا گیا۔ مثال کے طور پر لارڈ کمبرلینڈ (Lord Cumberland) جسے قصاب اسکاٹ لینڈ کہا جاتا تھا اور جسے اسکاٹ لینڈ میں قتل عام کا وسیع تجربہ تھا بعد ازاں امریکا گیا اور اس نے اپنے تجربے کو ان نئے "وحشیوں" کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا۔ درندگی اور مہارت کے اس امتزاج نے دو سو سالوں میں ایک پوری نسل کا خاتمہ اور ان کے براعظم پر مکمل قبضہ کی شکل اختیار کی جس کی نظیر ساری تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔ امریکی تحقیق کے تازہ اعداد و شمار کے مطابق یورپی قبضہ سے پہلے شمالی امریکا میں ایک کروڑ سرخ ہندی آباد تھے لیکن دو سو سال کے قتل عام کے نتیجہ میں ان کی تعداد محض بیس لاکھ رہ گئی تھی۔

براعظم امریکا اور برطانیہ:

۱۷۵۹ء میں جب جیمس وولف کی فوجوں نے کیوبک (Quebec) کو فرانسیسیوں سے چھینا تو پانسا برطانوی فوجوں کے حق میں پلٹ گیا۔ ۱۷۶۰ء میں جیمس کے مونٹریال پر برطانیہ کے قبضہ کے ساتھ ہی تمام براعظم امریکا پر برطانیہ کا حتمی قبضہ قائم ہو چکا تھا۔

اس وقت براعظم شمالی امریکا برطانوی آباد کاروں کی مختلف ریاستوں کا مجموعہ تھا اور ہر ریاست کی اپنی پارلیمنٹ تھی جس کو اپنی ریاستی حدود میں وسیع اختیارات حاصل تھے۔ برطانیہ ان ریاستوں پر لندن سے اختیارات کو مسلط اور ٹیکس لگانے کے بارے میں نہایت محتاط تھا ان ریاستوں کی اندرونی خود مختاری میں لندن سے کم ہی مداخلت کی جاتی تھی۔ برطانوی فوجیں براعظم شمالی امریکا کے طول و عرض میں مختلف مقامات پر متعین تھیں لیکن انتظامی امور میں ریاستوں کا اپنا مخصوص دائرہ اختیار تھا جس میں فوجی مداخلت نہ تھی جبکہ فوج احکامات براہ راست لندن سے حاصل کرتی تھی۔

ٹیکس، امریکا اور آزادی:

سلطنت برطانیہ اور مستعمرات کے درمیان بنیادی تنازعہ اس وقت شروع ہوا جب جنگ کے اخراجات پورا کرنے کے لیے برطانوی پارلیمنٹ نے مستعمرات پر ٹیکس لگانا شروع کیے۔ برطانیہ نے جنگ میں فرانس پر فتح تو حاصل کی تھی لیکن برطانوی حکومت کو اس جنگ کے نتیجہ میں ناقابل برداشت مالی بوجھ برداشت کرنا پڑا تھا۔ جنگ سے پہلے برطانوی سلطنت کا سالانہ خرچ تقریباً پینسٹھ لاکھ پونڈ تھا جبکہ جنگ کے نتیجہ میں یہ خرچ بڑھ

کر ایک کروڑ پینتالیس لاکھ پونڈ ہو چکا تھا۔ ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے برطانیہ نے اپنی مستعمرات پر جن میں شمالی امریکا بھی شامل تھا ٹیکس کا بوجھ بڑھانا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں امریکا کی برطانوی مستعمرات میں بے چینی پھیل گئی، اور ریاستوں نے ٹیکس دینے سے انکار کر دیا۔ اس کے نتیجے میں ہی وہ دستوری بحث شروع ہوئی جس کا ایک رخ فیڈرلسٹ پیپرز کی صورت میں سامنے آیا۔ جس کا اختتام امریکی انقلاب اور امریکی دستور کی شکل میں ظاہر ہوا۔

برطانیہ کے خلاف بغاوت کا آغاز:

مستعمرات میں اس دستوری بحث کے دوران یہ اعتراض اٹھایا گیا کہ برطانوی پارلیمنٹ ان کی رضا مندی کے بغیر ٹیکس لگانے کا دستوری حق نہیں رکھتی ہے۔ دوسری طرف یہ آوازیں بھی بلند ہونے لگیں کہ برطانوی پارلیمنٹ کو نہ صرف ٹیکس کے بارے میں بلکہ مستعمرات کے بارے میں کسی بھی قسم کی قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ بن جامن فرینکلن کے الفاظ میں برطانوی پارلیمنٹ کی قانونی حاکمیت برطانوی ساحل پر ختم ہو جاتی ہے۔

متحدہ امریکا کا قیام:

اسی تسلسل میں ۱۷۷۴ء کے اردگرد بوسٹن میں مقامی مزاحمت کو ختم کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے ریاست کی پارلیمنٹ کے اختیارات کو نہایت محدود کر دیا اور منتخب کونسل کی جگہ نامزد کونسل اور گورنر کو اختیارات سونپ دیے گئے۔ اس کے نتیجے میں دوسری ریاستوں میں بھی بے چینی پھیلنے لگی اور مشترکہ لائحہ عمل اپنانے کے لیے صلاح و مشورے ہونے لگے۔ ان صلاح مشوروں کے نتیجے میں ۱۷۷۴ء میں فلاڈیلفیا کے مقام پر براعظم کانگریس وجود میں آئی۔ اس کانگریس میں جارجیا کی ریاست کو چھوڑ کر تمام مستعمراتی ریاستوں نے اپنے وفود بھیجے۔ ورجینیا کے وفد کی قیادت تھامس جیفرسن کر رہا تھا۔ جیفرسن نے کانگریس میں پیش کی گئی اپنی معروضات میں امریکی مستعمرات کی پارلیمانی خود مختاری پر اصرار کیا اور برطانوی پارلیمنٹ کا کسی قسم کا حق حکمرانی تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ جیفرسن کے خیالات کا کانگریس پر گہرا اثر پڑا۔ ۱۷۷۴ء کی کانگریس اس لحاظ سے امریکی دستور کے لیے پہلا زینہ ثابت ہوئی کہ اس سے پہلے مستعمراتی ریاستوں کے درمیان رابطے اور مشورے کا کوئی اداراتی نظام نہیں تھا۔ براعظمی کانگریس نے اس کی ایک نظیر پیش کی جو آخر کار متحدہ امریکا کے قیام پر منتج ہوئی۔

امریکا کا اعلان آزادی:

۱۷۷۵ء میں جب دوسری براعظمی کانفرنس فلاڈیلفیا میں منعقد ہوئی تو ہوا کا رخ کافی بدل چکا تھا۔ کئی ریاستوں میں برطانوی فوجوں اور ریاستی ملیشیاؤں میں جھڑپوں کی اطلاعات آ رہی تھیں۔ ان اطلاعات نے

کانگریس کے وفود کو مزید متحرک کیا اور کانگریس نے جنگ کے لیے فوج کی تشکیل کا اعلان کیا اور داخلی سپلائی اور خارجی امور کو انجام دینے کے لیے کمیٹیاں تشکیل دے دی گئیں۔ جنرل جارج واشنگٹن کو بری اعظمی آرمی کا سربراہ مقرر کر دیا گیا۔ یہ امریکی جنگ آزادی کا آغاز تھا جس کا اختتام امریکی دستور اور امریکی انقلاب پر ہوا۔

۱۷۷۶ء میں کانگریس نے مستعمرات کی برطانیہ سے آزادی کا اعلان کر دیا۔ اعلان آزادی تھامس جیفرسن نے لکھا اور ایک کمیٹی نے اس کو حتمی شکل دی۔ اعلان آزادی کے اختتامیہ میں متحدہ امریکا کی بنیا فطری حقوق اور آزادی کے تصور کو قرار دیا گیا اور برطانوی تاج کے ان اقدامات کی تفصیل گنوائی گئی جن کی بنا پر امریکا کو آزادی کا اعلان کرنا پڑا۔ ۲ جولائی کا کانگریس میں اعلان پر ووٹنگ ہوئی ۴ جولائی کا اعلان آزادی کو منظور کر لیا گیا۔

جنگ آزادی امریکا:

اعلان آزادی کے ساتھ ہی برطانیہ اور اس کی مستعمرات کے درمیان طویل جنگ شروع ہوئی جس میں دوسری عالمی طاقتیں خاص طور پر فرانس مستعمرات کی حلیف ثابت ہوئیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ برطانوی مستعمرات کے درمیان کانگریس کے سوا کوئی بین الریاستی ڈھانچہ موجود نہیں تھا۔ ۱۷۷۶ء کی کانگریس نے آرمی اور کمانڈر انچیف تو بنا دیے تھے لیکن جنگ کے لیے پیسہ چاہیے تھا اور پیسہ حاصل کرنے کے لیے ٹیکس لگانے ضروری تھے اور جیسا کہ معلوم ہے ریاستیں اپنے اوپر باہر سے ٹیکس لگانے کے بارے میں بڑی حساس واقع ہوئی تھیں اور اسی کے نتیجہ میں برطانیہ کے خلاف تحریک کا آغاز ہوا تھا۔ ۱۷۷۷ء میں کانگریس نے ایک آرٹیکل آف کنفیڈریشن منظور کر لیا جس کے تحت کانگریس کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ریاستوں کی استطاعت کی بنیاد پر ان پر ٹیکس لگا سکے گی۔ لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد ریاستوں کے لیے ٹیکس ادا کرنا مشکل تھا اور ریاستیں ادائیگیوں سے کترانے لگیں اور کانگریس کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا کہ وہ اپنی طاقت اور حاکمیت کو ریاستوں پر لاگو کر سکے۔ نتیجتاً جنگ ختم ہونے کے بعد کانگریس کے وجود کا جواز ہی ختم ہو کر رہ گیا۔ ۱۷۸۷ء میں جو کنفیڈریشن تجویز ہوئی تھی وہ اسی بے سہارا کانگریس کے سہارے قائم تھی اور انفرادی ریاستیں ہی حاکمیت اعلیٰ کی حامل سمجھی گئی تھیں اور ریاستوں کے مابین تعلقات دو آزاد مملکتوں کے درمیان تعلقات کی مانند استوار ہوتے تھے۔ جنگ کے دوران ریاستوں نے اپنے مسائل کے حل کے لیے کانگریس کی طرف دیکھا تھا لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد تمام ریاستیں اپنی پرانی روش پر گامزن ہونے لگیں اور اس کے نتیجہ میں ایک نئی بدنظمی اور انتشار کا دروازہ کھلنے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔

امریکی دستور ۱۷۸۸ء عوام نے منظور نہیں کیا:

اس تناظر میں کانگریس کا ۱۷۸۷ء کا فلاڈیلفیا کنونشن منعقد ہوا۔ ابتداء میں کنونشن کا واحد مقصد ۱۷۷۷ء کے آرٹیکل آف کنفیڈریشن میں موجود اسقام کو دور کرنا تھا۔ لیکن ریاست ورجینیا کے وفد نے اس

کانگریس میں ایک پلان پیش کیا جو بہت مشہور ہوا۔ اس پلان میں کنفیڈریشن کے بجائے ایک متحدہ امریکا اور مضبوط مرکزی حکومت کا تصور پیش کیا گیا تھا جو بعد میں بحث و مباحثہ اور ترمیم کے بعد ۱۷۸۸ء میں امریکی دستور کے طور پر منظور ہوا۔ اس دستور کی منظوری کے لیے کوئی عام ریفرینڈم یا انتخابات نہیں ہوئے بلکہ ریاستوں کے ووٹوں کی بنیاد پر دستور منظور ہوا اور بہت تھوڑی اکثریت سے امریکا کا دستور منظور کیا گیا۔

دوسری طرف ہم دستور کی منظوری کے سارے عمل کو دیکھیں تو اس میں جمہوری عمل کی اصلیت سمجھ میں آجاتی ہے۔ دستور کی منظوری میں اہم کردار اخبارات کا تھا جنھوں نے با اثر حلقوں میں اور رائے عامہ کو دستور کے حق میں ہموار کیا۔ یہ سرمایہ داروں کا ایک دستور تھا جسے سرمایہ داروں نے اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے منظور کیا اور اسے عوام کے نام سے پیش کیا۔

امریکی معاشرہ کی خصوصی تاریخی حیثیت:

مندرجہ بالا تحقیق تاریخی جائزے سے امریکی معاشرہ کی دو اہم خصوصیات سمجھ میں آتی ہیں۔ امریکی معاشرہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس کی ابتداء صفر سے ہوتی ہے۔ روایات کا اس معاشرہ کی تشکیل اور ساخت میں بہت کم حصہ ہے۔ یورپی آباد کار جب یورپ سے ہزاروں میل دور امریکا آ کر آباد ہوئے تو ظاہر ہے یورپی معاشروں سے کٹ گئے۔ پھر یہ لوگ اس زمانے کے یورپ سے آئے جو خود روایات کے خلاف علم بغاوت بلند کیے ہوئے تھا۔ مزید برآں یہ کہ جو لوگ امریکا میں آباد ہوئے ان میں سے زیادہ تر لوگ وہ تھے جو یورپی معاشرہ کے Marginalised لوگ تھے۔ اس کے نتیجہ میں امریکا میں جو معاشرہ قائم ہوا وہ روایات سے عاری تھا۔ جہاں تک مقامی آبادی کا تعلق ہے چونکہ اسے بالکل تہہ تیغ کر دیا گیا تھا اس لیے اس سے روایات اخذ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ روایات کسی بھی معاشرہ میں اعمال اور احساسات پر حد بندیاں قائم کرنے میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی تھیں۔ جن معاشروں میں روایات کمزور پڑتی ہیں احساس و عمل کو حدود کا پابند رکھنا انتہائی مشکل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بربریت اور غلاظت، شقاوت، وندگی میں غیر روایتی، غیر مذہبی اور تاریخ سے محروم معاشرے اپنی مثال آپ ہوتے ہیں۔

دوسری اہم خصوصیت جو پہلی خصوصیت سے منسلک ہے امریکی سرمایہ داری کی انفرادیت ہے۔ امریکا وہ واحد ریاست ہے جو ایک سرمایہ دارانہ ریاست اور معاشرہ کی حیثیت سے قائم ہوئی ہے۔ یورپ میں جو سرمایہ دارانہ ریاستیں قائم ہوئیں وہ قرون وسطی کے عیسائی جاگیر دارانہ نظام کے ساتھ تصادم و کشمکش کے نتیجہ میں قائم ہوئیں جس کی یاد اور روایت باوجود اس نظام کی شکست کے کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے اور معاشرہ میں سرمایہ داری کے خلاف مزاحمت کی بنیاد فراہم کرتی ہے جبکہ امریکا میں سرمایہ داری کسی قسم کی کشمکش کے نتیجہ میں قائم

نہیں ہوئی ہے بلکہ چونکہ وہاں کوئی دوسری قوت تو موجود ہی نہیں تھی اس لیے امریکا میں جو معاشرت قائم ہوئی وہ سرمایہ داری کے علاوہ تاریخی طور پر کسی اور چیز سے واقف ہی نہیں ہے اور وہ سرمایہ داری ہی کو واحد فطری نظام تصور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ میں سیاسی فکر پر قانون فطرت (Law of Nature) کا تسلط عرصہ ہوا قصہ پارینہ بن چکا ہے لیکن امریکی سیاسی فکر کا آج بھی یہ ایک جزو لاینفک ہے۔ اسی لیے امریکا میں سرمایہ داری کے خلاف تحریک مزاحمت کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ عیسائیت نے یورپ میں جو مزاحمتی کردار ادا کیا وہ امریکہ میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ امریکہ میں جو عیسائیت آئی وہ اپنے تاریخی ورثہ سے کٹ کر آئی تھی اور امریکا کے معماروں نے کتاب مقدس انجیل کو جس طرح چاہا اپنے معانی پہنائے اور اسے امریکی مقاصد اور اہداف کا آلۂ کار بنا کر رکھ دیا۔

امریکی دستور مغربی سیاسی فکر کے تناظر میں:

امریکی دستور کو سمجھنے کے لیے مغربی سیاسی فکر کی چند بنیادی اصطلاحات کو ان کے تاریخی پس منظر کے ساتھ سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ ذیل میں ہم مختصراً ان اصلاحات کو تصوراتی وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

یونان میں جو جمہوریت رائج تھی فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اسے خالص جمہوریہ (Unmixed Republic) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ خالص جمہوریت وہ نظام حکومت ہے جس میں تمام حاکمیت کا منبع معاشرہ خود ہوتا ہے۔ تمام شہری (Citizen) بحیثیت شہری کے اس بات کے مجاز ہوتے ہیں کہ ریاست کے بارے میں اس کی پالیسیوں کے بارے میں جو فیصلہ چاہیں کثرت رائے سے کریں۔ اس طرز حکومت کو راست جمہوریت (Direct Democracy) بھی کہا جاتا ہے۔ اس طرز فکر پر بنیادی اعتراض سب سے پہلے مغربی فکر میں افلاطون اور ارسطو نے پیش کیے۔ اسی قسم کے اعتراضات یا تحفظات امریکی دستور کے معماروں کے بھی پیش نظر تھے۔ افلاطون کا جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ رائے عامہ کو کسی ضابطے اور قاعدے کا پابند نہیں رکھا جا سکتا۔ جذبات کی رو میں بہہ کر عوام نا قابل فہم اور نا قابل قیاس فیصلے کر جاتے ہیں۔ راست جمہوریت کا سب سے بڑا خطرہ انقلاب تھا۔ ہیجان انگیز حالات میں عوام اس قسم کے فیصلے کر سکتے ہیں جس کے نتیجہ میں رائج شدہ نظام تہس نہس ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدود اقلیتیں جمہوریت سے ایک خاص خطرہ ہمیشہ محسوس کرتی ہیں اور اکثریت کے بے قید ارادیت کو محدود کرنا چاہتی ہیں۔

اس مسئلہ کو سلجھانے کے لیے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جو حل پیش کیا وہ نمائندگی (Representation) کے تصور پر مبنی تھا۔ نمائندگی کے تصور کے پیچھے یہ خیال کار فرما ہے کہ اصل حکمرانی تو معاشرہ کی بحیثیت مجموعی ہے لیکن معاشرہ اس حق حکمرانی کو براہ راست استعمال نہیں کرتا بلکہ اپنے نمائندوں کے

ذریعے کرتا ہے۔ یہ نمائندے شہریوں (Citizens) کے نمائندے ہوتے ہیں جو انھیں اپنے حق حکمرانی کی تشریح وتعبیر کا حق مشروط پر تفویض کرتے ہیں۔ انتظامی فوائد سے ہٹ کر نمائندگی کے تصور کا فائدہ یہ تھا کہ یہ سوچا گیا تھا کہ عوام کے نمائندے ایسے ہوں گے جو عوام کی ظاہری غرض اور حقیقی غرض میں فرق کر سکیں گے۔ ان نمائندگان کے بارے میں یہ خیال بھی کیا گیا تھا کہ یہ لوگ وقتی ہیجانات سے بالا ہوں گے اور وقتی جذبات کی رو میں بہہ کر فیصلے نہیں کریں گے بلکہ ملک وقوم اور عوام کے حقیقی مفاد میں فیصلے کریں گے۔ غرض نمائندگی کے تصور کے بارے میں یہ خیال کیا گیا کہ اس کے ذریعے راست جمہوریت کے خطرات سے اس طور پر نبرد آزما ہوا جا سکے گا کہ جمہوریت کی روح مجروح نہ ہو یعنی کہ اکثریت کے خطرے کو بھی دور کیا جا سکے گا اور ان کے حق حکمرانی کو بھی محفوظ رکھا جا سکے گا۔ نمائندگی کے تصور اور جمہوریت کے اس ملاپ کو ریپبلکن طرز حکومت (Republican Government) کہتے ہیں۔ ریپبلکن طرز حکومت کی تین خصوصیات ہیں۔

☆ اکثریت کے حق حکمرانی کے اصول کو تسلیم کیا گیا۔

☆ لیکن اکثریت اپنے حق حکمرانی کا استعمال اپنے نمائندوں کے ذریعے کرتی ہے براہ راست نہیں کرتی ہے۔

☆ ایسا اداراتی نظام قائم کیا جاتا ہے جس میں بظاہر اصل حکمرانی اکثریت کے پاس رہتی ہے اور اس بات کو یقینی بنانے کے لیے کہ صاحب وسائل اقلیتیں اکثریت کے نمائندوں کو اپنے مخصوص مفادات کے حصول کے لیے آلۂ کار کے طور پر استعمال نہ کریں، مستقل الیکشن کا نظام وضع کیا گیا تا کہ کچھ مخصوص وقفوں کے بعد مستقل بنیادوں پر نمائندگان اس اکثریت سے جس کی نمائندگی وہ کرتے ہیں اعتماد کا ووٹ حاصل کریں۔

امریکی دستور کے مصنفین نے جس تناظر میں دستور کا سوال اٹھایا وہ یہی ریپبلکن طرز حکومت تھا۔ دستور کے مصنفین کے خیال میں نمائندگی کا تصور ریپبلکن طرز حکومت کی بنیاد ہے وہ جمہوریت کے بنیادی مسئلے یعنی اکثریت کی آمریت کے مسئلے کا محض ایک نامکمل حل ہے۔ امریکی دستور کے مصنفین کی نظر میں وہ جو دستور پیش کرنے جا رہے تھے وہ اس نامکمل حال کی تکمیل ہوگا اور اقلیتوں کو اکثریت کی آمریت سے مکمل طور پر محفوظ رکھ سکے گا۔ امریکی دستور کے مصنفین کے خیال میں یہ کام جمہوریت کی روح کو مجروح کیے بغیر کیا جا سکتا ہے۔ الغرض امریکی دستور کے معماروں کا بنیادی مطمع نظر دستور کی شکل میں ایسی حد بندیوں اور اصولوں کو وضع کرنا تھا جو ان کے خیال میں جمہوریت (یعنی اکثریت کی حکمرانی) کی روح کو مجروح کیے بغیر اس بات کی ضمانت دیں کہ اقلیتیں اکثریت کے جبر اور اکثریت کی آمریت سے محفوظ رہیں۔ اس کے برعکس دستور کے مخالفین جو اپنے آپ کو اینٹی

فیڈرلسٹ اور ریپبلکن کہتے تھے، کا اعتراض یہ تھا کہ دستور کے نتیجہ میں اکثریت کی حکمرانی کا تصور اور جمہوریت کی روح پامال ہوگی۔ دستور کے مخالفین کے نزدیک فیڈرلسٹ دراصل سرمایہ دار اقلیت کی حکمرانی کو مسلط کرنا چاہتے تھے اور دستور کا بنیادی وظیفہ یہی ہے۔

بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے منشور کا محاکمہ:

انسانی حقوق کی اصطلاح حقوق العباد کی ضد ہے:

بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے بارے میں علی محمد رضوی کا نقد ونظر اسلامی تاریخ میں اپنی نوعیت کا پہلا علمی، تحقیقی، تنقیدی اور تخلیقی نوعیت کا کام ہے وہ بنیادی حقوق کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں درست نہیں سمجھتے، بلکہ اسے اسلام سے انحراف اور انکار قرار دیتے ہیں۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

انسانی حقوق کے دو مقاصد ہیں۔

☆ ہر فرد کو بلا روک ٹوک سرمایہ دارانہ عمل میں شرکت کا موقع ملے۔

☆ سرمایہ دارانہ اقلیت کو غیر سرمایہ دارانہ اکثریت سے محفوظ و مامون رکھا جائے۔ فطرتاً یہ بنیادی انسانی حقوق غیر سرمایہ دارنہ اکثریت کے خلاف دیے جاتے ہیں۔ ذیل میں ہم اقوام متحدہ کے منشور برائے انسانی حقوق (جو امریکی دستور بل آف رائٹ اور امریکی اعلان آزادی سے ماخوذ ہے) کا جائزہ اسلامی نقطۂ نظر سے لیں گے۔

انسان یا اللہ کا بندہ ہے یا شیطان کا، وہ آزاد نہیں:

☆ اقوام متحدہ کے منشور برائے انسانی حقوق کا آغاز سرمایہ داری کے بنیادی کلمہ سے ہوتا ہے اور وہ بنیادی کلمہ یہ ہے کہ ہر انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور اس آزاد حیثیت میں ہر فرد دوسرے فرد کے برابر ہے۔ انسانی وقار و شرف اور حقوق انسانی کی بنیاد مساوی آزادی کا یہی نظریہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام سرمایہ داری کے اس بنیادی کلمہ کا انکار کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ انسان آزاد پیدا نہیں ہوا ہے بلکہ وہ پیدائشی طور پر اللہ کا عبد یعنی بندہ ہے اور بندگی آزادی کی عین ضد ہے۔ بندگی انسان کا ازلی اور ابدی مقام ہے اور اس مقام سے آزادی حاصل کرنے کی تمام جستجو ایک شیطانی جستجو ہے اور انسانی عزوشرف کی بنیاد اس کی بندگی ہے آزادی اسے شیطان کی بندگی کے قعر مذلت میں گرا دیتی ہے اور چونکہ حقوق انسانی کی بنیاد آزادی کی یہی طلب ہے اس لیے اسلام اس اصول کے تحت کہ شر کی طرف لے جانے والے وسائل بھی حرام ہیں ان کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ اسلام بندگی کو بنیادی انسانی

فطرت کہتا ہے اور اس بات سے انکاری ہے کہ انسان کسی بھی حالت میں بندگی سے باہر جاسکتا ہے۔ اس کے پاس صرف یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اللہ کی بندگی اختیار کرے اور چاہے تو شیطان کی بندگی اختیار کرے۔ اسی لیے اسلام انسان کے مخلوق ہونے کو بنیادی حقیقت قرار دیتا ہے جبکہ اس کا انسان ہونا محض ثانوی حیثیت ہے۔ انسان کا مخلوق ہونا ایک ناگزیر حقیقت ہے جس سے کوئی مفر نہیں ہے اس کا انسان ہونا محض ایک اضافی اور حادثاتی حقیقت ہے۔ انسان کی بزرگی صرف اس بات میں منحصر ہے کہ دیگر تمام مخلوقات تو خدا کی بندگی اختیار کرنے پر مجبور ہیں جبکہ انسان کو رب کی بندگی اور شیطان کی بندگی کے درمیان اختیار دیا گیا اور جو لوگ اس اختیار کے باوجود رب کی بندگی اختیار کرتے ہیں وہ دوسری مخلوق سے بزرگ ہوئے اور جو شیطان کی بندگی اختیار کرتے ہیں وہ جمادات وحیوانات سے بھی بدتر ہو جاتے ہیں۔ الغرض اسلام کے نزدیک انسان کا خلق ہونا اولیت رکھتا ہے جبکہ اس کا انسان ہونا ثانوی امر ہے۔ ان معنوں میں انسان کی نوع انسانیت نہیں خلق ہے، انسانیت صرف ثانوی معنوں میں نوع ہے۔ اگر اس حقیقت کا ادراک کر لیا جائے تو انسان پرستی کا بالکلیہ رد ممکن ہو جاتا ہے۔ انسان پرستی کا اسلامی جواز پیش کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت کے ادراک کے بعد انسانوں کے بحیثیت انسان حقوق کا تصور ہی کالعدم ہو جاتا ہے اسی لیے اسلام میں دیئے گئے حقوق کو حقوق انسانی نہیں کہا جاتا بلکہ حقوق العباد (یعنی بندوں کے حقوق) کہا جاتا ہے۔ حقوق انسانی انہی معنوں میں حقوق العباد کی نفی ہیں۔

خیر وشر کا معیار عقل وضمیر نہیں وحی الٰہی ہے:

☆ اقوام متحدہ کے منشور میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ انسان کو زندگی گزارنے اور معاشرت کو تعمیر کرنے کے لیے جو بنیادی وسائل دیئے گئے ہیں وہ دو ہیں ایک عقل اور دوسرا ضمیر عقل کی بنیاد پر انسان طبعی معاشرت کی تعمیر کرتا ہے تو ضمیر کی بنیاد پر اپنی اخلاقی معاشرت کی تعمیر کرتا ہے۔ اسلام اس تصور کو رد کرتا ہے اور یہ قرار دیتا ہے کہ وحی کی رہنمائی کے بغیر نہ تو اخلاقیات کی عمارت کھڑی کی جاسکتی ہے اور نہ ہی انسانی معاشرت کو صحیح خطوط پر استوار کیا جاسکتا ہے۔

اسلام میں زندگی گزارنے کا طریقہ اور خیر وشر کا معیار اور بنیاد صرف وحی الٰہی ہے۔ وحی کی تعبیر کا طریقہ اجماع ہے اور یہ اجماع سلسلہ بہ سلسلہ ہم تک پہنچا ہے اس سے انحراف کی سر مو گنجائش نہیں۔ عقل وضمیر، وحی الٰہی، اجماع اور سلسلہ کے تابع ہیں۔ انسان آزاد پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایک تاریخ اور سلسلہ کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس سلسلہ سے آزادی ایک واہمہ ہے۔ اسلام انسان کو آزاد نہیں کرتا بلکہ سلسلہ کے ساتھ منسلک کرتا ہے

اور اس سلسلہ کے ساتھ تعلق مساوی سطح پر نہیں ہوتا ہے بلکہ تقویٰ کی بنیاد پر وجہ بندی ہوتی ہے۔

مذہب کی بنیاد پر معاشرتی تفریق لازمی ہے (Religious Discrimination):

☆ اقوام متحدہ کے منشور میں قرار دیا گیا ہے مذہب کی بنیادی پر معاشرتی تفریق ناجائز ہے جبکہ اسلام میں مذہب کی بنیاد پر معاشرتی تفریق ایک مرکزی تصور ہے اور اہل اسلام اور معاشرت اسلام میں شرکت اور اخراج کی واحد بنیاد اسلام ہے اہل کفر سے معاملات کے طریقے بالکل جدا ہیں۔ اسلامی ریاست میں معاہد اور ذمی کے معاملات بھی مختلف طریقوں سے طے کیے جاتے ہیں۔ اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت ہے لیکن مسلم عورتوں کو اہل کتاب مردوں سے شادی کی اجازت نہیں ہے۔ غیر مسلم جزیرۃ العرب میں داخل نہیں ہو سکتے۔

☆ تیسرے آرٹیکل میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ ہر انسان کو زندگی کا حق حاصل ہے کہ وہ زندہ رہے اور اس زندگی کو اپنی مرضی سے گزارنے کا بھی حق حاصل ہے اور اس کا یہ حق بھی ہے کہ زندگی کے اس حق کی حفاظت کی جائے۔

اسلامی معاشرے میں فحش پھیلانے والے کو زندہ رہنے کا حق نہیں:

☆ اسلام زندگی کو انسان کا حق نہیں قرار دیتا بلکہ اللہ کا عطیہ کہتا ہے جسے اللہ کے احکام کے مطابق گزارنا چاہیے۔ اسلامی ریاست میں مشروط زندگی گزارنے کی اجازت حاصل ہے۔ فحش پھیلانے والوں کے لیے حکم ہے قتلوا تقتیلا انھیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے قتل کر دیا جائے۔ فحاشی پھیلانے والا اسلامی معاشرے میں زندگی بسر کرنے کی آزادی حاصل نہیں کر سکتا۔ فتنہ و فساد پھیلانے والے کو زندگی بسر کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، ان کے قتل کا حکم ہے۔ فساد فی الارض پھیلانے والے بھی واجب القتل ہیں۔

اسلام اور غلامی:

☆ اسی طرح اقوام متحدہ کے منشور میں غلامی اور غلاموں کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ اسلام میں شریعت کی حدود کے اندر غلام و کنیز رکھنا اور ان کی خرید و فروخت جائز ہے اور رسول اللہ کی سنت ہے اس پر اجماع ہے۔

اسلام اور وحشیانہ سزائیں:

☆ اقوام متحدہ کے چارٹر میں 'غیر انسانی' اور 'وحشی' سزاؤں کو کالعدم قرار دیا گیا ہے۔ اسی شق کے تحت

اسلامی سزاؤں کو رد کیا جاتا ہے اور تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک حد کا نفاذ سرکار رسالت مآب ﷺ کے ارشاد کے بموجب چالیس سال کی عبادت سے افضل ہے (اوکما قال) لہٰذا حدود اللہ کو غیر انسانی سزائیں کہنا کفر ہے۔

☆ افراد کو بطور شخص قانون کی نگاہ میں برابری کا حق عطا کیا گیا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں کانٹ نے شخص (Person) کا تصور دیا تھا۔ اس تصور کے مطابق ہر انسان ان معنوں میں قائم بالذات ہے کہ وہ خیر و شر کے پیمانے تخلیق کرے اور جس طرح چاہے زندگی گزارے۔ اس تصور کی ترقیاتی شکل شخص قانونی کا تصور ہے جس کے مطابق کمپنی شخص قانونی کی حیثیت اختیار کرتی ہے۔ اسلام نہ تو انسان کے قائم بالذات ہونے کا قائل ہے اور نہ ہی کمپنی کو شخص قانونی کے طور پر قبول کرتا ہے۔

قانون کی نگاہ میں سب برابر نہیں:

☆ اقوام متحدہ کے مطابق تمام انسان بغیر کسی فرق کے قانون کی نگاہ میں برابر ہیں۔ اسلام میں اس قسم کا کوئی تصور جائز نہیں کیونکہ اسلامی قانون مسلمان اور ذمی اور معاہد کی حیثیت میں فرق کرتا ہے اسی طرح آزاد اور غلام مسلمانوں کی قانونی حیثیت میں فرق ہے۔ نیز مرد اور عورت کی قانونی حیثیت میں بھی فرق ہے، میراث کے سلسلے میں بھی فرق ہے تمام وارث برابر نہیں ہو سکتے۔ مرد بیک وقت چار شادیاں کر سکتا ہے عورت چار شادیاں نہیں کر سکتی، مرد طلاق دیتا ہے عورت طلاق لیتی ہے۔ مرد قوام ہے عورت نہیں ہے۔

ہر جگہ سفر کی اجازت نہیں:

☆ ہر شخص کا یہ حق ہے کہ وہ جس ریاست میں چاہے سفر کرے اور قیام اختیار کرے۔ اسلام رد کرتا ہے۔ مثلاً جزیرۃ العرب میں کافر کو سفر کرنے یا قیام کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ اپنے اصلی وطن واپس جا سکے۔ اگر دارالکفر میں اہل حرم میں سے کوئی کافر ہو جائے تو وہ واپس نہیں جا سکتا۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ وہ کوئی بھی شہریت اختیار کرے۔ اسلام شہریت کے موجودہ تصور کو رد کرتا ہے یہ محض ایک مجبوری ہے جو خلافت اسلامیہ کے انتشار پر وارد ہوئی ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق کسی کو اس کی شہریت سے محروم نہیں کیا جا سکتا ہے اور کسی کو شہریت تبدیل کرنے کے اس کے حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں اس تصور کی کوئی گنجائش نہیں۔ خلافت اسلامیہ کے قیام کے بعد تصور شہریت ہی سرے سے باقی نہ رہے گا۔

عورت اور مرد کے مابین نکاح وطلاق میں فرق ہے:

☆ اقوام متحدہ کے مطابق تمام مرد وعورت کو بلاتفریق مذہب وملت شادی کرنے اور اسے فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اسلام اس کو رد کرتا ہے مسلمان عورتوں پر حرام ہے کہ وہ کافر ومشرک مرد سے شادی کریں اور مسلمان عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ کتابی مرد سے شادی کرے اسی طرح مسلمان عورت کو طلاق کا حق نہیں دیا گیا۔ نکاح کے لیے ولی کی رضامندی ضروری ہے، مرد مہر دیتا ہے عورت مہر لیتی ہے۔

☆ ''ہر ایک کو فکر ضمیر اور مذہب کی آزادی ہے'' اسلام تمام انسانیت کو بندگی رب کی دعوت دیتا ہے تا کہ وہ آزادی فکر وضمیر اور مذہب کی آزادی کو ترک کر کے الحق یعنی اسلام کے طاعت کے دائرے میں آجائیں۔ ذمیوں کو اسلام کے دائرے میں محدود آزادیاں اس لیے دی گئی ہیں کہ وہ بالآخر ان آزادیوں کو ترک کر کے اسلام میں داخل ہو سکیں۔ اسلام کا مطلب ہی ترک آزادی ہے پھر اسلام کس طرح انسان کی آزادی کے حق کا قائل ہو سکتا ہے۔ مرتد کو اسلام میں آزادی نہیں ہے توہین رسالت کے مجرم کو اسلام میں آزادی نہیں ہے۔

☆ مذہب کو تبدیل کرنے کی آزادی اور اپنے عقائد کا انفرادی یا اجتماعی طور پر اظہار کرنے کی آزادی۔ اسلام کسی بھی انسان کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ اسلام اختیار کر کے اسے ترک کر دے۔ مرتد کی سزا موت ہے۔ اسی طرح کفریہ عقائد کا اظہار ممنوع ہے۔ ذمیوں کو اپنے گھروں میں یا اپنی عبادت گاہ میں اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونے کی اجازت ہے۔

☆ آزادی رائے کا حق اور اپنے خیالات کے اظہار کا حق۔ اسلام مخالف یا اسلامی ریاست کی مخالفت میں کسی رائے کے اظہار کی اجازت نہیں اور تمام کفریہ خیالات، افکار کی اشاعت اور ترویج قطعاً ممنوع ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی بھی میڈیا سے اور جس قسم کی معلومات ملک کے اندر سے یا باہر سے بغیر کسی مداخلت کے حاصل کرے۔ اسلام اس قسم کے کسی بھی حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ جو معلومات اسلام اور مسلمانوں کے حق میں مضر ہوں، اخلاقیات کے لیے مضر ہوں اسلامی حکومت ان کو سنسر کرنے کی مجاز ہے۔

☆ ہر شخص کو اپنے خیالات کی تبلیغ کا حق حاصل ہے۔ خلاف اسلام افکار کی تبلیغ ممنوع ہے اور بغاوت کے ضمن میں آتی ہے۔

☆ ہر شخص کو اس طریقے پر ملنے جلنے، اور انجمنیں قائم کرنے کی آزادی کا حق ہے۔ اسلام ایسے کسی حق کو

تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کسی پر امن طریقے پر بھی ملنے جلنے اور انجمنیں قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

☆ ہر شخص کو اپنے ملک کی حکومت میں براہ راست یا آزادانہ طور پر منتخب کیے ہوئے نمائندوں کے ذریعے حصہ لینے کا حق ہے۔ اسلام میں نمائندگی کا کوئی تصور نہیں ہے کیونکہ اسلام عوام کی حکمرانی کے نظریہ کو ہی رد کرتا ہے۔ اسلام مقننہ کے کسی وجود کا قائل نہیں ہے۔ شریعت ہمارا قانون ہے اور کسی انسان کو قانون سازی کا حق حاصل نہیں ہے۔ نہ ہی اسلام انتظامی نمائندگان اور نمائندہ عدلیہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ انتظامیہ اور عدلیہ اسلام میں عوام کے نمائندے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انتظامیہ اور عدلیہ اہل الرائے میں سے ہوتی ہے اور اللہ کی مرضی کے نفاذ کا ذریعہ ہے۔

☆ عوام کی مرضی حکومت کے اقتدار کی بنیاد ہوگی۔ اسلام اس اصول کو رد کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی حکومت کے اقتدار کی بنیاد ہے۔ اس اصول کے علاوہ کسی اور اصول پر بنائی گئی حکومتیں اللہ تعالیٰ کے خلاف بغاوت ہیں۔

☆ تمام بچے خواہ وہ شادی سے پہلے پیدا ہوئے ہوں یا شادی کے بعد معاشرتی تحفظ سے یکساں طور پر مستفید ہوں گے۔ اسلام میں شادی سے پہلے پیدا ہونے والے بچے ناجائز ہیں اور ان کے پیدا کرنے والوں اور والیوں کے لیے سخت سزا ہے۔

تعلیم کا مقصد خوف خدا اور فکر آخرت:

☆ تعلیم کا مقصد انسانی شخصیت کی پوری نشو نما ہوگا اور وہ انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کے احترام میں اضافہ کرنے کا ذریعہ ہے تعلیم کا مقصد اسلام میں خوف خدا اور فکر آخرت ہے، اور اسلام میں تعلیم کا مقصد بندگی کا فروغ اور انسانی حقوق اور آزادیوں کا قلع قمع کر کے فرائض پر عمل کو ممکن بنانا اور آخرت کی تیاری کے لیے سازگار ماحول فراہم کرنا ہے۔

غلام احمد پرویز: جدیدیت کا شاہکار:

غلام احمد پرویز نے معجزات سر سید کی وجہ سے چھوڑے اور اشتراکیت افضل حق، عبید اللہ برکت اللہ، بھوپالی، حسرت موہانی، حفظ الرحمن سیوہاروی سے لی۔ تو اتر عمل احمد دین امرتسری کے تتبع میں چھوڑا۔ حدیثوں کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنے کا فن اسلم جیراج پوری سے اخذ کیا۔ ربوبیت کی اصطلاح اور فلسفہ ابوالکلام سے لیا۔ شبلی نعمانی سے نثر کا اسلوب سیکھا، نیاز فتح پوری سے رنگینی بیان کا ہنر حاصل کیا، خطیبانہ اسلوب اور تحریر میں شعروں کو پرونے کا حسن الہلال، البلاغ اور غبار خاطر سے سیکھا۔ شریعت کے مقدر بے مہار آزادی کا تصور مارٹن

لوتھر سے تشبیہ کیا مگر انھیں اسلامی تاریخ میں لوتھر کا مقام نہیں مل سکا۔ لیکن اسلام میں انھوں نے بے شمار تحریفات کر ڈالیں۔ میراث کے مباحث احمد دین امرتسری سے سرقہ کیے لیکن کبھی حوالہ نہیں دیا۔ عقل کا انطباق مذہبی مسائل میں معتزلہ سے لیا لیکن معتزلہ کا تعمق الدین نہیں اخذ کر سکے۔ مغربی فلسفے کے مباحث تعارفی کتابوں سے حاصل کیے لیکن اصل کتابوں سے بے گانہ رہے۔ علامہ تمنا عمادی اور جعفر شاہ پھلواری اور اسلم جیراج پوری سے عربی ماخذات سے استفادے کا طریقہ اور لغت کا فن سیکھا لیکن اس تبحر علمی سے محروم رہے جو توفیق الٰہی سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ عربی استعداد میں خامیوں اور علم حدیث سے عدم واقفیت کے پیش نظر تفسیر بالرائے کو حاصلِ علم سمجھا۔ بیشتر تفسیری نکات سر سید سے لفظاً لفظاً اخذ کیے مزے کی بات یہ کہ جس سے بھی استفادہ کیا اس کی خامیاں لے لیں خوبیاں چھوڑ دیں۔

آنکھ نرگس کی دہن غنچے کا حیرت میری
اپنی تصویر پہ نازاں ہو تمہارا کیا ہے

غلام احمد پرویز اس امت کی تاریخ میں پہلے آدمی ہیں جنھوں نے قرآن کی اصطلاحات کا ترجمہ کیا اور ترجمہ بھی اپنی مرضی سے۔ امت کے علماء نے قرآن کی اصطلاحات کا کبھی ترجمہ نہیں کیا اور اصطلاحات کا ترجمہ ممکن ہی نہیں۔ پرویز صاحب نے اسلم جیراج پوری سے ایک سال تک عربی زبان سیکھی۔ معارف القرآن کی دو جلدیں ہندوستان سے شائع ہوئیں تو ان پر اسلم جیراج پوری نے مقدمہ بھی لکھا لیکن پرویز صاحب اپنے استاد سے بھی بہت آگے نکل گئے [مولانا اسلم جیراج پوری کے والد سلامت جیراج پوری محکمہ تعلیم بھوپال کے ناظم تھے اور شبلی نعمانی سے ان کے مناظرے ہوتے رہتے تھے] ان کے استاد مثل تواتر کو حجت مانتے تھے تا کہ ارکانِ اسلام میں کوئی تبدیلی و تغیر واقع نہ ہو لیکن پرویز صاحب نے اس تواتر کا بھی انکار کیا ان کی رائے میں زکوٰۃ کا نصاب تبدیل ہو سکتا ہے کیوں کہ آجکل اگر زکوٰۃ ۲½ فی صد لی جائے تو ریاستی اخراجات کا پورا ہونا ممکن نہیں۔ وہ محصولات (Taxes) اور زکوٰۃ میں کسی فرق کے قائل نہ تھے۔ اسلم جیراج پوری کا ایک خط طلوع اسلام کے اسلم جیراج پوری نمبر میں موجود ہے جس میں جیراج پوری نے طنز ملیح کرتے ہوئے پرویز صاحب کے نام خط میں لکھا ہے کہ "اب تو آپ ہمیں بھی بہت پیچھے چھوڑ گئے"۔ ایک زمانہ تھا کہ پرویز صاحب کا طوطی بولتا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے وحدتِ ادیان کے مسئلے پر "ام الکتاب" میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تو معارف میں پرویز صاحب نے ان کا تعاقب کیا۔ نیاز فتح پوری کے نظریات کے خلاف مہم میں پرویز صاحب آگے آگے رہے۔ "مولانا ابوالکلام آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر ام الکتاب لکھی تو اس میں بعض نقادوں کو وحدت ادیان کی جھلک نظر آئی لہٰذا معارف میں غلام احمد پرویز نے اس پر تنقیدی مقالہ لکھا اس مقالے کی گونج علامہ انور شاہ کاشمیری کی کتاب "مشکلات

القرآن" میں مولانا یوسف بنوریؒ کے دیباچے میں بھی سنائی دیتی ہے جس میں مسعود عالم ندوی کی کتاب "حاضر العالم اسلامی" میں ابوالکلام آزاد کی تعریف پر نقد کرتے ہوئے معارف میں پرویز صاحب کے مضمون کا اشارہ دیا گیا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ کے خلاف اس علمی مہم میں غلام احمد پرویز صاحب پیش پیش تھے جس کا اعتراف سید سلیمان ندوی اور عبدالماجد دریا آبادی نے مختلف مقامات پر کیا ہے"۔

ایک زمانے میں جب پرویز صاحب سیکریٹریٹ کی مسجد میں خطبہ جمعہ دیتے تھے تو ڈاڑھی بھی رکھتے تھے۔ وہ ۱۹۵۳ تک ڈاڑھی کے قائل تھے۔ لیکن اس کے بعد انھوں نے داڑھی ترک کر دی۔ ختم نبوت پر ان کے مضامین نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ قادیانیوں کے خلاف بہاولپور کی عدالت نے پہلے مقدمے میں جو فیصلہ دیا تھا اس کی بنیاد البیان امرتسر کے "ختم نبوت نمبر" میں پرویز صاحب کا مضمون تھا جس کا اعتراف مقدمے کے فیصلے میں کیا گیا ہے۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ کی زیرنگرانی مولانا ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن ۱۱ جلدوں میں تحریر کی۔ عالم عرب کے محدث کبیر علامہ کوثری نے اس کتاب کو دیکھا تو ان کے الفاظ یہ تھے کہ میں اعلاء السنن کو دیکھ کر دہشت زدہ ہوگیا اس کتاب میں سیاسیات والی بحث میں دو قومی نظریے کے ضمن میں ظفر عثمانی صاحب پرویز صاحب اور طلوع اسلام کا حوالہ دیا ہے کیوں کہ سیاست کے مغربی نظریات سے ظفر احمد عثمانی واقف نہ تھے۔ "اعلاء السنن" کی پہلی اشاعت میں یہ حوالہ موجود تھا لیکن مولانا نور احمد [داماد مفتی محمد شفیع سابق مہتمم دارالعلوم کراچی] نے "ادارہ القرآن والسنۃ" کے زیر اہتمام اس کا ٹائپ شدہ نسخہ شائع کیا تو اس میں سے غلام احمد پرویز کا حوالہ حذف کر دیا گیا۔ واضح رہے کہ مفتی ظفر احمد عثمانی اس وقت انتقال فرما چکے تھے۔ مولانا یوسف بنوری نے علامہ انور شاہ کاشمیری کی کتاب "مشکلات القرآن" کے دیباچے میں مسعود عالم ندوی کی کتاب "حاضر العالم اسلامی" میں ابوالکلام آزاد کے ذکر پر طنز کرتے ہوئے معارف میں ابوالکلامؒ کے وحدت ادیان کے نظریے پر غلام احمد پرویز کے تنقیدی مضمون کی جانب اشارہ کیا ہے کہ ندوہ والے لغو ابوالکلام کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں۔

لغات القرآن کی خفیہ کہانی:

۱۹۵۰ میں جب پرویز صاحب لغات القرآن مرتب کر رہے تھے اور اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ تحریفات کا دروازہ کھول رہے تھے تو ان کی خواہش تھی کہ ان تحریفات کو مختلف مکاتب فکر کی تائید، توثیق اور سند حاصل ہو جائے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: "لغات القرآن طباعت سے پہلے کسی ادیب اور نحوی کو دکھایا جائے تاکہ قدامت پسند طبقہ مطمئن ہو جائے اور ان کے اطمینان سے اس کا افادی دائرہ وسیع ہو جائے لیکن اتنی کوشش کے باوجود مجھے ابھی تک اس میں کامیابی نہیں ہوسکی موزوں حضرات کی زرطلبی میری وسعت سے کہیں زیادہ ہے۔

مولانا ابوالبرکات بڑے ادیب اور نحوی مشہور ہیں ان سے بات کر کے دیکھیے اس لغت میں ان کے کرنے کا کام زیادہ نہیں ہوگا مقصد صرف ان کے سرٹیفکیٹ سے ہے دوسرا نام ناظم ندوی کا لیا جاتا ہے۔ اگر آپ ان سے واقف ہیں تو ان سے پوچھ کر دیکھیے"۔

لہٰذا انھوں نے کوشش کی کہ لغات القرآن کو اکابر علماء دیکھ لیں۔ سب سے پہلے اسلم جیراج پوری صاحب کو اس کے ابتدائی صفحات دکھائے گئے لیکن انھوں نے اتفاق نہیں کیا اور بہت ساری ترامیم تجویز کیں، اس کے بعد عمر احمد عثمانی صاحب کے ذریعے لغات القرآن کے صفحات علامہ عبدالعزیز میمن کو بھیجے گئے۔ عبدالعزیز میمن اہلِ حدیث تھے انھوں نے مسودے کی تصحیح سے انکار کر دیا اور کہا کہ میں جہنم میں نہیں جانا چاہتا۔ البتہ انھوں نے سفارش کی کہ یہ مسودہ طلحہ حسنی کو دکھا دیا جائے۔ اس کے بعد یہ مسودہ علامہ تمنا عمادی کو بھیجا گیا، تمنا عمادی عبقری اور فاضل اجل تھے انھوں نے بال کی کھال نکالنی شروع کی۔ ایک ایک اعتراض پر وہ اپنے باریک خط میں پچاس سو صفحے کے دلائل تحریر فرما دیتے۔ پرویز صاحب نے تمنا عمادی کی اصلاحات پر یہ تبصرہ کیا کہ وہ ایک صفحے کے بارے میں ڈیڑھ دو سو صفحات لکھتے تھے علم کا جا رہا تھا تو ہوتا تھا لیکن اس میں صرف دو تین سطریں میرے کام کی ہوتی تھیں۔ لہٰذا ان سے مسودے کی تصحیح کا ارادہ ترک کر دیا گیا۔ علامہ عبدالرحمٰن کاشغری ندوی جو ندوۃ العلماء میں جعفر شاہ پھلواری کے ساتھ پڑھتے تھے اور عربی زبان کے زبردست عالم تھے ان سے معاوضے پر لغات القرآن کی تصحیح کی استدعا کی گئی لیکن انھوں نے معاوضہ اتنا زیادہ طلب کیا کہ پرویز صاحب اس بار کی تاب نہ لا سکے۔ لاہور کے مولانا غلام مرشد کو بھی لغات القرآن دکھائی گئی لیکن انھوں نے بھی اس کی تصحیح سے انکار کیا۔ Oriental College لاہور کے استاد اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے پھوپھا مولانا سید طلحہ حسنی سے لغات القرآن پر نظرِ ثانی کی درخواست کی گئی لیکن یہ درخواست رد کر دی گئی۔ مولانا ناظم ندوی استاد شعبۂ ادب و تفسیر جامعہ اسلامیہ بہاولپور سے نظرِ ثانی کے لیے رابطہ کیا گیا، لیکن انھوں نے بھی انکار کیا۔ عبدالرحمٰن طاہر سورتی سے بھی نظرِ ثانی کی کوشش کی گئی اس میں بھی کامیابی حاصل نہ ہو سکی آخر کار مجبور ہو کر غلام احمد پرویز صاحب نے مولانا جعفر شاہ پھلواری سے درخواست کی کہ وہی ایک ہم خیال ہیں لہٰذا وہ معاوضے پر اس لغات کی تصحیح اور نظرِ ثانی کریں۔

جعفر شاہ صاحب سے پرویز صاحب کو اختلاف تھا وہ الہام کے قائل تھے پرویز صاحب نہیں تھے انھیں ان سے مولویت کی بو آتی تھی انھیں شکوہ تھا کہ ان کی تحریریں عقیدتاً نہیں مصلحتاً سیاستاً لکھی جاتی ہیں، ادارہ ثقافت اسلامیہ کی حکمت عملی غالب ہے ان کا خیال تھا کہ عمر بھر کے مسلک کے ماتحت جو اثرات (پھلواری) کے عمیق قلب میں تہہ نشین ہیں ان سے نکلنے کے لیے وقت درکار ہے۔ ان کی خواہش تھی کہ شاہ صاحب طلوع اسلام میں کام کریں اس کے لیے عرشی صاحب سے خط و کتابت بھی کی۔ پرویز صاحب ایک خط میں پھلواری صاحب کو

لکھتے ہیں کہ ان کا انداز تحریر پرویز صاحب کو پسند تھا۔

"مروجہ عقائد تصورات سے ہٹ کر لکھنے والے انہیں نہیں مل سکے۔" ابن آدم، اہل اسلام، مولانا تمنا سے آگے کوئی دکھائی نہیں دیتا"۔ لغات القرآن پر نظر ثانی کے لیے کوئی تیار نہ ہوا تو جعفر شاہ پھلواری کو پرویز صاحب نے لکھا "اب بھی ہو سکتا ہے کہ ہم آپ مل کر کچھ کریں۔ اب اگر آپ اسے ایک نظر دیکھ لیں تو اپنا اطمینان ہو جائے گا اس کا معاوضہ بھی آپ کو دیا جائے گا"۔

"آخر کار جعفر شاہ پھلواری کو یہ صفحات اس جذبے کے ساتھ دیے گئے۔" آپ اس مسودہ میں ترمیم تنسیخ چک و اضافہ ریمارکس سب کچھ کر سکتے ہیں بہتر ہے کہ جو کچھ لکھیں سرخ روشنائی سے لکھیں اور پہلے سرخ روشنائی میں ریمارکس کاٹ دیں"۔

جعفر شاہ صاحب کو تمام اختیارات دیے گئے انھوں نے مسودہ صاف کیا تصحیح کی اضافے کیے تمنا عمادی سے بھی مدد لی۔

جعفر شاہ نے معاوضہ لیا یا نہیں حتمی طور پر معلوم نہیں ہو سکا لیکن ان کی خواہش تھی کہ ان کا نام بھی اس لغات میں شامل ہو پرویز صاحب نے یہ خواہش رد کر دی۔

غلام احمد پرویز صاحب مولانا جعفر شاہ پھلواری سے بعض اختلافات کے باوجود ان کے علم و فضل پر اس قدر اعتماد کرتے تھے کہ انھوں نے پھلواری صاحب کو مکمل اختیار دیا تھا کہ وہ لغات القرآن کے مسودے میں جو اصلاح کرنا چاہیں کر دیں لیکن دوسری جانب جب جعفر شاہ نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ ان کا نام بھی اس لغات پر لکھ دیا جائے تو پرویز صاحب نے انکار کر دیا۔ [دونوں کے بعض قریبی احباب کا خیال ہے کہ معاوضہ دینے کے بعد نام کا مطالبہ بے معنی تھا]۔ لیکن پرویز صاحب نہایت متوازن اور خلیق انسان تھے لہذا انھوں نے یہ انکار بھی نہایت خوبصورتی و شائستگی و عمدگی سے کیا انھوں نے خط میں لکھا:

"لغات القرآن میں آپ کا یا اپنوں میں سے کسی اور کے نام دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نام دینے کا سوال صرف اس مصلحت کی بنا پر سامنے آیا تھا جس کا آپ نے ذکر کیا تھا جب اس قسم کا آدمی نہ مل سکا تو پھر کسی کے نام دینے کی ضرورت نہیں رہتی آپ کو تکلیف دینے سے میرا مطلب صرف یہ تھا کہ مجھے اس کا اطمینان ہو جائے کہ اپنوں میں سے کسی نے اسے ایک نظر دیکھ لیا ہے ...... جس طرح کتاب کے پروف ایک سے زیادہ نگاہوں سے گزر جائیں تو اطمینان ہو جاتا ہے"۔ یعنی جعفر شاہ کے کام کی حیثیت حروف چینی (پروف ریڈنگ) سے زیادہ نہیں تھی۔ پرویز صاحب اور جعفر شاہ پھلواری کے درمیان خط و کتابت "لغات القرآن" کے بارے میں چونکانے والے حقائق سے آگاہ کرتی ہے۔ یہ خط و کتابت پہلی مرتبہ شائع کی جا رہی ہے۔

جناب غلام احمد پرویز صاحب کے ۲۱ نادر مکتوبات

الہام یا وحی ام موسیٰ پرویز صاحب اور جعفر شاہ صاحب کا اختلاف

حضرت جعفر شاہ پھلواری کا خط پرویز صاحب کے نام

بسمہ تعالیٰ

مخلص محترم، سلام و رحمت

ستمبر کے طلوع اسلام میں آپ کا ''الہام'' پڑھا۔ چند باتوں کے مزید صاف ہونے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک نفس الہام کے وجود کا تعلق ہے میں ہنوز اپنے سابق موقف پر قائم ہوں۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ دین کے کس کس گوشے سے اس کا کتنا کتنا گہرا تعلق ہے۔ آپ یہ یقین رکھیے کہ اس موقف کو اختیار کرنے سے میرا کوئی ''معاشی مفاد'' وابستہ نہیں۔ صرف تحقیق مقصود ہے۔ اس لیے اطمینان بخش دلائل ملنے کے بعد اپنے موقف سے ہٹ جانے میں مجھے ذرا بھی تامل نہ ہوگا۔

آپ نے صفحہ ۵۹ میں وحی ام موسیٰ کے معنی کیے ہیں ''یوں ہی جی میں آجانا یا ڈال دیا جانا'' مجھے ہنوز اس سے اتفاق نہ ہو سکا۔ یہ آیت ملاحظہ ہو:

واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیہ مافاذا خفت علیہ فالقیہ فی الیم ولا تخافی ولا تحزنی ج انا رآدوہ الیک وجاعلوہ من المرسلین (۲۸:۷)

ذرا غور فرمائیے یہ کہنا تو درست ہے کہ......... میں نے اپنا بٹوا کونے کونے میں ڈھونڈا مگر نہ ملا پھر یوں ہی جی میں آیا کہ سیڑھیوں پر بھی دیکھ لوں۔ دیکھتا کیا ہوں کہ وہاں بٹوا پڑا ہے .... اتنا بھی کہنا تو ٹھیک ہے لیکن ایک ماں کے دل میں یوں ہی یہ بات نہیں آسکتی کہ:

آؤ ذرا اپنے لخت جگر کو سمندر میں بھی پھینک کر دیکھیں۔

اس میں کوئی خوف یا غم کی تو بات ہی نہیں۔

یہ تو دشمن کی گود میں پہنچ کر پلنا شروع ہوگا (یا خذہ عدو لی وعدولہ)

اور خود بخود وہی میرے پاس واپس بھی آجائے گا۔

بلکہ پیغمبر بھی بن جائے گا۔

اس قسم کی باتیں یوں ہی بیٹھے بیٹھے جی میں نہیں آجایا کرتیں۔

پھر دیکھیے اس آیت کے ذرا آگے ایک خاص اہتمام و انتظام کے بعد سیدنا موسیٰ کے لوٹائے جانے کا حال اللہ تعالیٰ یوں بیان فرماتا ہے:

فرددنه الی امه کی تقر عینها ولا تحزن و لتعلم ان وعدالله حق...... (۲۸:۱۳)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں یوں ہی جی میں نہیں آگئی تھیں بلکہ یہ ایک الٰہی وعدہ تھا جو یوکبد سے کیا گیا تھا اور وہ پورا ہوا۔ وعدۂ الٰہی کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو براہ راست ہو یا پیغمبر کے ذریعے سے ہو۔ جناب یوکبد کو کسی پیغمبر کے واسطے سے یہ وعدۂ الٰہی نہیں پہنچا۔ براہ راست پہنچا اور براہ راست پہنچنے کے باوجود وہ نبیہ تھیں۔ پھر اس کی کیا شکل تھی؟ یا تو الہام ما نیے یا کوئی شکل تجویز کیجیے جو تنزیل ہو نہ الہام .... پھر اس کی کیا قرآنی سند ہے کہ جو وحی انسان پر آتی ہے وہ ملفوظ ہی ہوتی ہے، غیر ملفوظ نہیں ہو سکتی؟ خدا کا وعدہ جو یوکبد سے کیا گیا تھا ملفوظ تھا یا غیر ملفوظ؟ اگر ملفوظ تھا تو ان میں اور پیغمبر میں کیا فرق ہوا؟ اور اگر غیر ملفوظ تھا تو الہام کے وجود سے انکار کیوں؟

قرآن جس حقیقت کو وعدہ الٰہی بتاتا ہے اسے "یوں ہی جی میں آجانے" کا درجہ دینا کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ یہ ایک وحی تھی، ایسی ہی وحی جو پیغمبر پر آتی ہے اور جس پر آتی ہے اسے اس کی صداقت پر ایسا ہی یقین ہوتا ہے جیسا پیغمبر کو اپنی وحی پر ہوتا ہے۔ یوں ہی جی میں آجانے سے کون ماں ایسا خطرناک اقدام کر سکتی ہے اور صرف اقدام ہی نہیں بلکہ ساتھ ساتھ لوٹ آنے کا کامل یقین اور لوٹنا بھی ایسی حالت میں جب کہ ہر نومولود اپنی ماں کا سینہ چوسنے سے پہلے ہی موت کی آغوش میں پہنچا دیا جاتا ہے اور پھر لوٹ آنے کا یقین ہی نہیں بلکہ رسول ہو جانے کی یقینی بشارت بھی۔

اب رہی یہ بات کہ پھر پیغمبر اور غیر پیغمبر کی وحیوں میں کیا فرق ہوا؟ تو اسی کو ہم نے بالتفصیل اپنے مقالے میں واضح کیا ہے جس کا پہلا بنیادی قدم ہے الہام کا اعتراف۔ اگر کوئی بہتر حل نکل آئے تو کسے عذر ہو سکتا ہے؟

علاوہ ازیں ہم نے فیض الاسلام وحی نمبر کے صفحہ ۲۳ تا ۲۶ میں کچھ اور قرآنی اور عقلی دلائل بھی الہام کے ثبوت میں دیے ہیں جن کو آپ نے مس (Touch) نہیں فرمایا ہے۔

اب چند مخلصانہ شکوے بھی سن لیجیے:

صفحہ ۵۳ میں میرا ایک جملہ ایسے انداز سے نقل کیا گیا ہے جس سے پڑھنے والوں کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ میں بھی "روایت پرستوں" کی طرح شلہ معہ پر ایمان رکھتا ہوں۔ حالاں کہ میری پوری عبارت بلکہ پوری کتاب اس کی تردید میں ہے۔ ہم نے تو شلہ معہ کے معنی ہی اور کیے ہیں اور وہ بھی اس مفروضے پر کہ اگر یہ روایت صحیح ہو۔

صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۳ تک آپ نے جو کچھ لکھا ہے اپنے مضمون کے اعتبار سے بہت ہی اعلیٰ نمونہ ہے لیکن آپ کو میرے متعلق اتنا حسن ظن ضرور رکھنا چاہیے کہ اجزائے چہارگانۂ دین (عقائد و مناسک و اخلاق و

معاملات) کی ناقابل انفکاک یکجہتی کا میں بھی قائل ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ جڑ، تنا، شاخ، پتی، پھول، پھل کو ایک ہی شجر کے لاینفک اجزا تسلیم کرنے کے باوجود ان کے نام اور حیثیت کی انفرادیت سے انکار نہ کرنے کا مجرم ہوں۔

صفحہ ۵۵ اور اس سے آگے الہام کے لفظ پر جو بحث کی گئی ہے بہت معقول ہے۔ اس سے انکار نہیں لیکن ہم نے اس لفظ کو ایک مفہوم کے لیے جو منتخب کیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قرآن نے ان ہی معنوں میں اسے استعمال کیا ہے بلکہ یہ محض اصطلاح ہے جسے استعمال کرنے کا مجرم تنہا میں نہیں۔ اگر تنہا میں ہی اصطلاح وضع کرتا جب بھی یہ کوئی جرم نہ تھا۔ وضو کا لفظ قرآن پاک میں کہیں نہیں آیا ہے لیکن یہ ایک اصطلاح کی حیثیت سے ہم آپ سب ہی بولتے ہیں۔ لفظ الہام کے سوا ہمیں کوئی اور مناسب و موزوں لفظ نہ مل سکا۔ اگر اس کے لیے کوئی اور بہتر لفظ مل جائے جو ہمارے مفہوم کو واضح کر دے تو فبہا المراد۔

آپ نے صفحہ ۶۰ پر لکھا ہے کہ .... اللہ تعالیٰ کو کیا ضرورت لاحق ہوئی کہ دین کا کچھ حصہ ایک قسم کی وحی (تنزیل) کے ذریعے نازل کرے اور کچھ حصہ دوسری قسم کے ذریعے ......؟

یہی سوال ترتیب و الفاظ قرآنی کے متعلق بھی ہو سکتا ہے کہ .... خدا کو کیا ضرورت لاحق ہوئی کہ غیر متبدل دین کا ایک حصہ (الفاظ قرآنی) تو وحی سے نازل کرے اور اسی غیر متبدل دین کے دوسرے حصے یعنی ترتیب کو (جو بجائے خود ہزاروں معانی کی حامل ہے) بصیرت رسول پر چھوڑ دے؟ اگر یہ ترتیب عقلی ہے جیسا کہ حضرت برق پی ایچ ڈی فرماتے ہیں تو یقیناً یہ بھی دوسرے عقلی فیصلوں کی طرح متبدل ہوگی اور پھر وہی سوال پیدا ہوگا کہ دین کے ایک جز (الفاظ، آیات اور سُور) کو خدا نے غیر متبدل بنا دیا اور دوسرا جز (ترتیب) متبدل ہی رہا۔ کیا آپ تیار ہیں کہ "بوقت ضرورت" قرآنی ترتیب میں کچھ مناسب عقلی ترمیم کر دی جائے جس طرح رسول کے بہت سے عقلی فیصلوں میں کی جاتی رہی؟ اگر نہیں تو نبوی عقل اور نبوی وحی دونوں ہی غیر متبدل ہوئے اور یہ آپ کو بھی تسلیم نہیں۔

اب یا تو قرآن ہی سے ترتیب قرآنی کا ثبوت پیش کیجیے (خواہ ترتیب نزول کی پوری تاریخ کو غلط ماننا پڑے) یا پھر کوئی ایسی حقیقت تسلیم کیجیے جو عقل نبوی سے اوپر اور وحی (تنزیل) کے نیچے ہو۔ آخری نتیجہ وہی نکلے گا الہام ...... فالھمہا الخ والا الہام نہیں۔ وہ الہام جسے ہم بطور اصطلاح استعمال کر رہے ہیں۔

آپ یقین کیجیے اسے تسلیم کر لینے سے کوئی نقصان نہیں کیوں کہ یہ خود بخود چند چیزوں میں بند ہو کر رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ میرے مضمون کی ترمیم کردہ طباعت ثانیہ سے معلوم ہو سکے گا۔

والسلام

محمد جعفر

ایک سو اٹھہتر CLXXVIII

جناب غلام احمد پرویز صاحب کا جواب

(۱)

محترمی سلام مسنون، ابھی ابھی خط ملا اور جواب اسی وقت لکھ رہا ہوں۔ اس لیے کہ آپ کے اس فقرے نے کہ ''آپ نے میرے موقف کو اور زیادہ پختہ کر دیا'' مجھے خوفزدہ کر دیا کہ سابقہ خط میں میری تحریر کا کوئی نقص کہیں مجھے اس کا ذمہ دار نہ بنا دے کہ میں نے ایک اتنی بڑی غلطی کی پختگی میں اعانت کر دی۔ اس لیے اس خط میں ذرا تفصیل سے لکھنا چاہتا ہوں تا کہ میرا مافی الضمیر آپ پر روشن ہو جائے۔ اس کے بعد آپ کو اختیار ہے کہ جو مسلک چاہے اس پر کاربند رہیں، اس میں کم از کم میری ذمہ داری تو شریک نہیں ہوگی۔

میرے نزدیک سوال دو ہیں اور الگ الگ:

۱۔ خدا نے غیر انبیاء (مثلاً ام موسیٰ) کی طرف کوئی اشارات بھیجے تو کیا ان کے لیے قرآن نے وحی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اگر کیا ہے تو کیا یہ وہی وحی ہے جو انبیاء کو دین کے طور پر دی جاتی تھی اور جس کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب صاف نہیں کہ اس قسم کے اشارات کے لیے قرآن نے وحی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جب کہ نحل کی طرف بھی وحی کی گئی ہے لیکن یہ وحی وہ نہیں جو حضرات انبیاء کی طرف دین کی حیثیت سے نازل کی جاتی تھی (ام موسیٰ والا مسئلہ یہاں سے حل ہوتا ہے)

۲۔ کیا رسول اللہ کو اس وحی کے علاوہ جو قرآن میں محفوظ ہے کسی اور ذریعے سے بھی دین کے احکام ملے تھے۔

آپ فرماتے ہیں کہ ہاں، الہام کے ذریعے ملے تھے۔ عبادات کی تفصیل دین کے احکام ہیں۔ وہ قرآن میں ملفوظ وحی کی رو سے نہیں ملے تھے۔ الہام کے ذریعے ملے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ قرآن سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ حضور کو وحی قرآن کے علاوہ دین کے احکام الہام کے ذریعے بھی ملے ہوں۔ قرآن سے الہام کا وجود ہی ثابت نہیں ہوتا۔

میرا مطالبہ یہ نہیں کہ آپ قرآن سے اس امر کی سند لا دیجئے کہ رسول اللہ کو خدا کی طرف سے کچھ ایسا بھی ملا تھا (اسے الہام کہہ لیجیے یا کچھ اور) جو قرآنی وحی میں نہ تھا۔

آپ اس کی سند نہیں پیش کر سکے۔ لیکن آپ یہ فرماتے ہیں کہ بتاؤ قرآن کی ترتیب وحی کے مطابق ہوئی تھی یا نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ بالکل وحی کے مطابق تھی۔ یہ ترتیب خود خدا نے متعین کی تھی۔

آپ فرماتے ہیں کہ بتاؤ قرآن میں یہ الفاظ کہاں لکھے ہیں کہ فلاں سورت کو فلاں مقام پر رکھ لو۔

میں کہتا ہوں کہ ان الفاظ کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی ۔ اس لیے کہ اس آیت کی ترتیب ہی اُس وحی کا مقصود تھا سو وہ پورا ہو گیا۔

آپ فرماتے ہیں کہ دیکھو میرا دعویٰ ثابت ہو گیا کیوں کہ تم خود مانتے ہو کہ ایسی وحی بھی ہے جو قرآن میں لکھی ہوئی نہیں ہے۔

آپ خیال فرمایئے کہ جس نتیجہ پر آپ پہنچ رہے ہیں مناظرانہ پہلو سے آپ اسے ٹھیک قرار دے لیں تو اور بات ہے لیکن کیا ان دونوں صورتوں میں کوئی مطابقت بھی ہے ۔

اللہ تعالیٰ نے جبریل کی وساطت سے وحی کی کہ فلاں آیت فلاں مقام پر آئے گی ۔حضور نے اس آیت کو اس مقام پر رکھ لیا۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں وحی کا منشاء پورا ہو گیا ۔ اس کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

آپ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے حکم دیا کہ زکوٰۃ دو ۔ اسے قرآن میں لکھ لیا گیا پھر حکم دیا کہ اڑھائی فیصدی دو ۔ اسے نہیں لکھا گیا ۔اسی طرح جس طرح یہ نہیں لکھا گیا کہ فلاں سورت کو فلاں جگہ رکھ لو۔

میں عرض کروں گا کہ اب پھر غور فرمایئے کہ کیا یہ صورت وہی ہے جو ترتیب قرآن کی شکل میں تھی؟

''اڑھائی فی صدی'' دین کا حکم ہے مستقل حکم ،قیامت تک کے لیے خدا کا فریضہ ۔ان الفاظ کے نہ لکھنے سے اس حکم کا منشاء پورا ہی نہیں ہو سکتا ، برعکس اس کے ترتیب آیات والی سورت میں وحی کے حکم کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی ۔

ان دونوں صورتوں میں جو فرق ہے وہ میرے نزدیک ایسا ظاہر ہے کہ اس کے متعلق کسی تفصیل میں جانے کی ضرورت ہی نہیں ۔

میں پھر اسے دہرا دینا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک دین کے متعلق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کہنا تھا وہ قرآن کے اندر لکھ دیا گیا ۔ اس کے علاوہ دین کسی اور ذریعے سے نہیں ملا ۔ مجھے قرآن سے اس کی سند نہیں ملتی ۔ وحی تنزیل اور وحی الہام کی تقسیم قرآن میں نہیں ۔ وہاں رسول اللہ کی طرف ایک ہی وحی کا ذکر ہے ۔

میں پھر عرض کروں گا کہ الہام اور وحی غیر متلو میں صرف الفاظ کا فرق ہے ۔حقیقت دونوں کی ایک ہے اس میں ''ایک طرح سے مشابہت'' نہیں ۔ بلکہ مشابہت کلی ہے یہی دعویٰ تو وحی غیر متلو کے مدعیان کا ہے یعنی رسول اللہ کو دین کا ایک حصہ اس وحی کے ذریعے سے ملا جو قرآن میں ہے اور دوسرا حصہ اس ذریعے سے جو قرآن میں نہیں ہے۔

یہی آپ فرماتے ہیں۔

پرویز

مخدومی المحترمی!

سلام مسنون!

میرا خیال تھا کہ آپ کا گرامی نامہ نیازی صاحب کے حواشی کے ساتھ موصول ہوگا لیکن وہ تنہا ہی آیا۔

۲) اگر آپ قرآن میں مزید غور فرمائیں گے تو مجھے پورا یقین ہے کہ الہام کے متعلق آپ پر حقیقت واضح ہوجائے گی۔ قرآن سے مجھے اس کا ثبوت کہیں سے بھی نہیں ملتا۔

۳) ام موسیٰ کے متعلق اگر آپ میرے مضمون کے صفحہ ۵۹ کے چند سطور اور پڑھ لیتے تو آپ کو اس تفصیل سے لکھنے کی زحمت نہ اٹھانی پڑتی۔ میں نے تو خود ہی لکھ دیا تھا کہ ام موسیٰ کی طرف وحی منجانب اللہ تھی۔ یونہی جی میں آئی ہوئی بات نہ تھی۔ صفحہ ۵۹ کے نیچے اور صفحہ ۶۰ کے اوپر کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

۴) آپ فرماتے ہیں کہ آپ نے اپنے مقالے میں بہت سی تفاصیل لکھی ہیں جس کا پہلا بنیادی قدم ہی الہام کا اعتراف اس کے بعد ہی ہے۔

اگر کوئی بہتر حل نکل آئے تو کسے عذر ہوسکتا ہے یعنی آپ الہام کا اعتراف اس لیے نہیں کرتے کہ اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے بلکہ اس لیے کہ آپ کے پیش نظر کچھ اشکال ہیں جن کا حل الہام کے اعتراف سے مل جاتا ہے۔ اگر آپ کے ان اشکال کا حل الہام کے علاوہ کسی اور صورت میں مل جائے تو پھر آپ کو الہام کے انکار سے عذر نہیں ہوگا۔

یہ مسلک

نہ ذوقِ بندگی پروردگارے براہِ کرم پیدا .... باقی! اس سے زیادہ اور کیا عرض کروں

۴) معاف فرمائیے۔ میں ابھی تک یہی سمجھ رہا ہوں کہ آپ کی الہامی وحی اور روایت پرستوں کی وحی غیر متلو میں اصولاً کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف یہ فرق ہے کہ وہ وحی غیر متلو کو تمام گوشوں پر حاوی قرار دیتے ہیں لیکن آپ الہامی وحی کو صرف عبادات تک محدود سمجھتے ہیں۔ اس فرق سے اصل میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ جہاں تک میرا فہم قرآن میری راہ نمائی کرتا ہے مجھے قرآن سے صرف ایک ہی قسم کی وحی کا ثبوت ملتا ہے وہی جس کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔

۵) ترتیب قرآن کے متعلق آپ کے ذہن میں جو اشکال ہے اسے میں اچھی طرح نہیں سمجھ سکا۔ قرآن کی ترتیب نزولی ہو یا نزول کی ترتیب سے مختلف دونوں صورتوں میں وحی کے مطابق عمل میں آتی ہے (کتاب بلا ترتیب کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا درآحالیکہ کہ مرتب نے یہ بھی کہہ دیا ہو کہ ان علینا جمعہٗ) اگر ترتیب نزول یہی تھی جس ترتیب میں قرآن ہمارے سامنے ہے تو اس صورت میں غالباً آپ کو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوگا۔ اگر ترتیب

مختلف تھی تو نزول آیت سے پہلے جبریل یہ کہہ دیتے ہوں گے کہ اس آیت کا مقام فلاں ہے۔ غالباً آپ کا اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ بات وحی کی رو سے تھی تو ان الفاظ کو قرآن کے اندر موجود ہونا چاہیے۔

لیکن سوچیے کہ کیا ان الفاظ کو قرآن کے اندر درج کرنے کی ضرورت تھی؟ اگر آپ کسی کو کوئی مضمون املا کراتے ہوں دوران املا میں یہ کہیں کہ اس پیراگراف کو فلاں پیراگراف کے بعد لکھنا تو کیا مضمون نویس اس مضمون میں آپ کے یہ الفاظ بھی درج کر دے گا؟ وہ صرف یہ کرے گا کہ اس پیراگراف کو اس کے بیان کردہ مقام پر رکھ دے گا۔ اس کے لیے وحی کی ایک نئی قسم ماننے کی ضرورت کیسے لاحق ہو گئی؟

(۷) آخر میں آپ فرماتے ہیں کہ "یقین کیجیے اسے تسلیم کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا" سوال یہ نہیں ہے کہ اس سے نقصان ہوتا ہے یا فائدہ۔ (یا اس سے بہت سی مشکلات کا حل مل جاتا ہے جیسا کہ آپ نے پہلے فرمایا ہے) سوال یہ ہے کہ اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے یا نہیں اگر اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے تو اس سے ہزار نقصان ہوں اور لاکھ مشکلات لاینحل رہ جائیں۔ وہ چیز اپنے مقام پر موجود رہے گی اور اس کا ماننا ہمارا ایمان۔ لیکن اگر اس کا وجود قرآن سے نہیں ملتا تو اس کے لیے یہ دلیل کہ اس کے ماننے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا بلکہ بہت سی مشکلات کا حل مل جاتا ہے میرے نزدیک کوئی دلیل نہیں۔

مجھے افسوس ہے کہ خط میں زیادہ تفصیل سے نہیں لکھ سکتا۔ آپ کے لیے یہی اشارات کافی ہوں گے۔ آپ ان پر پھر غور فرمایئے اور اگر اس کے باوجود آپ کا اطمینان نہ ہو تو کبھی ملنے پر خدا چاہے تفصیل سے گفتگو ہو سکے گی۔

امید آنکہ آپ مع الخیر ہوں گے۔ مجھے افسوس رہا کہ لاہور میں پھر آپ سے ملاقات نہ ہو سکی۔ میرے پاس وقت بہت ہی کم تھا اور ہجوم مشاغل بہت زیادہ۔ ورنہ میں ضرور حاضر خدمت ہوتا۔ آپ سے بھی نہ مل سکا اور نیازی صاحب سے بھی نہ۔ اس کا مجھے افسوس رہا۔ آپ کے کراچی آنے کا کیا رہا؟

نیازی صاحب سے ملنا ہو تو سلام عرض کر دیں۔ آپ کا پتہ درج نہ تھا اس لیے آپ کے سرکاری پتہ پر خط بھیج رہا ہوں۔

والسلام

پرویز

۴ر نومبر

ایک شکایت رنگیں بھی سن لیجیے۔

آپ نے پہلے خط بھی لکھا تھا اور اس خط میں پھر دہرایا ہے کہ میں اگر یوں کہتا ہوں تو اس پر خفگی ہوتی

ہے" میں نہیں سمجھ سکا کہ آپ کے دل میں خفگی کا احساس کیوں پیدا ہوتا ہے۔ آپ کے یا کسی اور صاحب کے نزدیک جو مسلک بھی حق و صداقت کا ہے انھیں حق حاصل ہے کہ اس مسلک کو اختیار کریں۔ یہ چیز میرے لیے وجہ خفگی کیوں ہو! آپ سے میرا متفق نہ ہونا (یا آپ کا مجھ سے متفق نہ ہونا) خفگی کس طرح کہلا سکتا ہے۔

Arthur Geoffery کی کتاب کا اشتہار میں نے دو ماہ ہوئے دیکھا تھا۔ اسی وقت ولایت آرڈر بھیج دیا۔ لیکن کتاب اس وقت تک نہیں آئی۔ مجھے اس کا خیال پہلے بھی تھا لیکن اب آپ کے خط سے اور بھی بڑھ گیا۔ ولایت والی کتاب آتی رہے گی۔ ایک جوابی پوسٹ کارڈ بھیج رہا ہوں۔ نیازی صاحب سے کہیے کہ جہاں سے کتاب خریدی ہے انھیں خط لکھ دیں کہ کتاب مجھے وی پی بھیج دیں اور مجھے اطلاع دے دیں۔ ان کا اور آپ کا شکر گزار ہوں گا۔ "سبعہ حروف" والی روایت خالص رفض کی اختراع ہے اور میں اس سے پہلے بھی اس طرف اشارہ کر چکا ہوں۔

مجھے کتاب بھجوانے کا انتظام جلد فرما دیجیے۔

نیازی صاحب کے "سبع معلقہ" (سات مضامین جن کا آپ نے ذکر کیا تھا) کہاں ہیں! "معلق"؟

پرویز

پتہ میرا یہ ہے کہیں لکھ رکھیے

۲۳/۱ فاؤلر لائنز، نیپیئر بیرکس، کراچی نمبر ۴

(۳)

۹-۵-۵۷

محترمی شاہ صاحب، اسلام علیکم!

آپ کے دونوں خطوط میرے سامنے ہیں۔ میں جو کچھ لکھنا چاہتا تھا محترم عرشی صاحب کے زبانی پیغام کو اس پر اس لیے ترجیح دیتا تھا کہ وہ دل کی بات دل کی زبان سے کہہ سکیں گے اور دوسرے اس لیے کہ اصل مقصد تک آنے سے پہلے جس طولانی تمہید کو ضروری خیال کرتا تھا اس کی زحمت سے بچ جاؤں گا۔ بارے الحمد کہ آپ کے خط نے اس زحمت سے مجھے بچا لیا اور اب میں نہایت مختصر الفاظ میں براہ راست صرف مطلب تک آسکتا ہوں۔

محترمی! میں محسوس کرتا ہوں کہ ہم لوگ جب دین کے بارہ میں اپنا کوئی خیال شائع کرتے ہیں تو ہماری ذمہ داری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ آپ کو کیا معلوم کہ آپ کے خیالات کا مطالعہ کرنے والوں میں کتنے لوگ ایسے ہیں جو آپ کی ہر بات کو صحیح اور سند سمجھ کر اپنے خیالات کو اس کے مطابق بدل لیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ

ہیں کہ اپنے خیال کی اشاعت سے ہم ان لوگوں کے خیالات کی تبدیلی کی ذمہ داری بھی اپنے سر لے لیتے ہیں اس سے آپ اندازہ لگائیے کہ ہم اگر کوئی بات حقیقت کے خلاف کسی مصلحت یا سیاست کے تابع کہہ دیں تو اس کے نتائج کتنے دوررس ہوں گے۔

میں آپ کی تحریروں میں یہی چیز محسوس کر رہا تھا اور اب آپ نے اپنے خط میں خود اس کا اعتراف کیا ہے کہ آپ بہت کچھ مصلحتاً اور سیاستاً لکھ دیتے ہیں۔ میرے نزدیک دین کے معاملہ میں ہمیں ایک لفظ بھی اس طرح نہیں لکھنا چاہیے۔ اگر آپ کی یہ سیاسی مجبوری موجودہ ملازمت کی مجبوری ہے تو اس کے متعلق مجھے لکھیے۔ ممکن ہے ہم اس کا کوئی حل دریافت کر سکیں لیکن جب تک یہ حل نہ نکل سکا میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ دوسروں کو مواد مہیا کر دیا کریں لیکن اپنے نام سے اکثر ایسی بات نہ لکھا کریں۔

آپ جس انداز سے چاہتے ہیں کہ آپ مولوی کو اس طرف لے آئیں وہ انداز یکسر ناکام ہے۔ اس سے مولوی تو ادھر آ نہیں سکتا لیکن آپ ہٹتے ہی ہٹتے حق سے کہیں دور چلے جاتے ہیں۔ آپ مثال کے طور پر کتاب و حکمت والے مضمون میں دیکھیے۔ آپ نے قرآنی حکمت کو سنت رسول اللہ کے مترادف قرار دے دیا حالاں کہ قرآن نے حکمت کو منزل من اللہ اور وحی متلو قرار دیا ہے یعنی حکمت خود قرآن کا ایک حصہ ہے۔ سنت کو اس کے مترادف قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت خود منزل من اللہ ہے اور وحی کا ایک جزو۔ اب اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مولوی یہ کہے گا کہ دیکھیے خود جعفر صاحب بھی سنت کو وحی پر مبنی مانتے ہیں اور وہ بھی وحی غیر متلو پر نہیں بلکہ وحی متلو پر اب جب آپ اس سے انکار کریں گے تو وہ کہے گا کہ پھر اس طرح کے مغالطے پیدا کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ دوسری طرف سنت کو وحی نہ ماننے والے یہ کہیں گے کہ آپ نے وہی قدامت پرستی کا مسلک اختیار کر لیا کیوں کہ کتاب سے قرآن اور حکمت سے سنت نبوی مراد لینا مدت سے اہل حدیث کا مسلک چلا آ رہا ہے۔ اس طرح "عجیب زاویۂ نگاہ" والے مضمون میں آپ نے نئی تفاسیر کے حامیوں پر اعتراض کر کے اپنے سیاسی تقاضے کو پورا کر دیا لیکن دو ہی اشاعتوں کے بعد اللہ اور رسول سے مراد اسلامی اسٹیٹ لے کر اہل علم کے سامنے ایک عجیب حیثیت سے کھڑے ہو گئے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ جس بات کو دوسروں کے ہاں قابل اعتراض قرار دیتے ہیں اس پر خود بھی عامل ہیں۔

اس سے آگے بڑھیے تو اس مضمون سے آپ نے قدامت پسند لوگوں کو اس پر تو بے شک مطعون کر دیا کہ وہ اسلاف کے بعض مطالب کو اختیار کرتے ہیں اور بعض سے انکار۔ لیکن قرآن کے باطنی معنی کے امکان بلکہ وجود کا اقرار کر کے آپ نے قرآن کی جڑ بنیاد ہی کو کھو دیا۔

میں نے یہ دو ایک باتیں بطور مثال پیش کر دی ہیں ورنہ آپ کی تحریروں سے اس قسم کی بہت سی چیزیں

سامنے آسکتی ہیں۔ میرا مخلصانہ مشورہ یہی ہے کہ جب تک آپ اس پر مختار نہ ہوں کہ جس بات کو آپ دل سے صحیح مانیں صرف اس کو شائع کریں آپ اپنے نام سے دینی معاملات میں کچھ نہ لکھا کریں اور جب کچھ لکھیں تو پھر اس میں سیاست و مصلحت کا کوئی اثر نہیں ہونا چاہیے۔

آپ کی جرأت دلانے پر میں نے اتنا کچھ بالکل لٹھ مارنے کے انداز پر لکھ دیا ہے اس احساس کے ماتحت کہ یہ پرویز کا خط جعفر شاہ صاحب کے نام ہے۔

لغت کے متعلق آپ کا شرارت آمیز مشورہ دلچسپ ہے لیکن میں اس قسم کی شرارتوں کی جرأت کبھی کرتا نہیں۔ یہاں مولانا طلحہ صاحب سے کچھ بات چیت ہو رہی ہے ان کی سفارش مولانا میمن صاحب نے کی تھی۔ شاید معاملہ طے ہو جائے۔ میں ان لوگوں کو صرف لغت کا حصہ دکھانا چاہتا ہوں۔ جہاں تک قرآنی تفسیر کا تعلق ہے یہ نہ مجھ سے متفق ہو سکتے ہیں نہ میں ان سے اس کی توقع کرنا چاہتا ہوں۔ امید آنکہ آپ خیریت سے ہوں گے اور عرشی صاحب بھی وہاں پہنچ گئے ہوں گے۔ اتواری برادری ہمیشہ آپ کو یاد کرتی ہے اور بہت بہت سلام بھیجتی ہے۔

والسلام

پرویز

لغات القرآن کی تصحیح سے متعلق مراسلت

جناب پرویز صاحب کے خطوط بنام حضرت جعفر شاہ پھلواری

محترمی شاہ صاحب۔ اسلام علیکم میں آپ کو خط لکھنے ہی والا تھا کہ کل عرشی صاحب نے آپ کا کارڈ دکھایا۔ "لغات القرآن" کی طباعت سے پہلے اسے کسی ادبی اور نحوی کو دکھانے کی تجویز سے میں شروع ہی سے متفق ہوں۔ زیادہ اس لیے کہ اس سے ہمارا قدامت پسند طبقہ مطمئن ہو جائے گا۔ اور ان کے اطمینان سے اس کا افادی دائرہ وسیع ہو جائے گا لیکن اتنی کوشش کے باوجود ابھی تک مجھے اس میں کامیابی نہیں ہو سکی۔

موزوں حضرات کی زرطلبی میری وسعت سے کہیں زیادہ ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قوم سے مدد مانگی جائے۔ لیکن کون سی قوم سے؟ ہماری قوم کو تو یہ سکھایا گیا ہے کہ قرآن کا نام لینے والوں کی زبان کاٹ ڈالنا جہاد عظیم ہے۔ اس قوم سے قرآن کے نام پر کچھ مانگنا حقائق سے چشم پوشی ہے۔

عرشی صاحب نے مجھے بتایا ہے کہ لاہور میں مولانا ابو البرکات صاحب بہت بڑے ادیب اور نحوی مشہور ہیں۔ مجھے ذاتی طور پر اس کا علم نہیں اگر آپ کو اس کا علم ہو اور آپ اس سے متفق ہوں تو ان سے بات کر کے دیکھئے۔ اس لغت میں ان کے کرنے کا کام زیادہ نہیں ہوگا۔ مقصد صرف ان کے "سارٹیفکیٹ" سے ہے۔ دوسرا نام

مولانا ناظم ندوی (حال پرنسپل دارالعلوم، بہاولپور) کا لیا جاتا ہے۔ اگر آپ ان سے واقف ہیں تو ان سے پوچھ کر دیکھئے۔

اگر ان میں سے کوئی صاحب اصولاً تیار ہوں تو تفاصیل میں ان سے طے کرلوں گا۔

کیا آپ نے کراچی والوں سے بالکل قطع تعلق کرلیا؟ اگر میں یہ خوشخبری سناؤں کر دلیس بھیرویں اور پیلو کے بہترین ریکارڈ ایسے ہیں جو آدھا آدھا گھنٹے تک مسلسل بجتے ہیں تو کیا یہ بھی آپ کو کراچی آنے کے لیے آمادہ نہ کرسکیں گے؟۔

احباب ہمیشہ یاد کرتے رہتے ہیں اور سلام عرض کرتے ہیں۔

پرویز

۲۰ اپریل

(۲)

محترمی شاہ صاحب،

السلام علیکم!

لاہور سے جو کھانسی لے کر چلا تھا وہ ابھی تک ستا رہی ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ عام کمزوری کا اثر ہے۔

[۲ آپ کو بھی میں نے اس مرتبہ معمول سے زیادہ کمزور پایا۔ لاہور میں ملاقات کچھ ''کوچۂ غیر میں گا ہے سرراہے گاہے'' قسم کی ہوئی کہ کوئی بات ہی نہ ہوسکی۔ خدا کرے اب آپ خیریت سے ہوں۔ مجھے خیریت سے مطلع فرمایئے گا تاکہ تشویش نہ رہے۔

[۳ آپ نے طٰحہٰ حسین کی کتاب کا ترجمہ بہت اچھا کیا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ یہ کام کس قدر مشکل تھا۔ لیکن آپ اس میں بہت کامیاب رہے۔ مجھے (اردو میں) کتاب کا عنوان کچھ جچا نہیں۔

[۴ میں نے سال گزشتہ طٰحہٰ حسین کی مشہور کتاب الفتنہ الکبریٰ (دو جلد) کا ترجمہ کرایا تھا۔ ترجمہ اچھا رواں ہے لیکن ہمارے بجٹ میں کتاب کی اشاعت کی گنجائش نہیں نکل سکی۔ اگر آپ کا ادارہ اسے شائع کرنا چاہے تو یہ ترجمہ اسے دیا جاسکتا ہے۔ ہم نے مترجم کو دونوں جلدوں کا جو قریب پانصد صفحات پر مشتمل ہیں قریب پندرہ سو روپے معاوضہ دیا تھا۔ اگر آپ مناسب سمجھیں تو اس کی بابت وہاں بات کرکے مجھے مطلع فرمایئے۔

[۵ میری لغات القرآن کا معاملہ ابھی تک وہیں کا وہیں ہے۔ مولانا کاشغری صاحب اسے دیکھنے پر آمادہ ہوئے تو ایسی شرائط کے ساتھ جس کا پورا کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔ انھوں نے سولہ روپیہ فی صفحہ معاوضہ مانگا۔ کتاب قریب دو ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ یعنی تیس ہزار روپے معاوضہ! لہٰذا وہ خیال چھوڑ دینا پڑا اور کوئی کام

کا آدمی ملا نہیں یا وہ رضامند نہیں ہوا۔ لہٰذا آپ کے پیش نظر جو مقصد تھا (کہ کسی مشہور لغوی یا نحوی کا نام اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو مفید رہے گا) وہ پورا ہوتا نظر نہیں آ رہا۔ کتاب کی اشاعت میں غیر ضروری تاخیر ہو رہی ہے اور لوگوں کے تقاضے بڑھ رہے ہیں۔ ان حالات ہمیں دوسرا طریقہ اختیار کر لینا چاہیے۔ یعنی خود اپنا اطمینان کر لیں کہ اس میں علمی نقطۂ نگاہ سے کوئی خاص کمزوری نہیں رہ گئی۔ اس کے لیے اب یہی ہو سکتا ہے کہ ہم آپ مل کر کچھ کریں۔ میں نے اس پر نظر ثانی کے بعد مسودہ کو صاف کر لیا ہے۔ اب اگر آپ اسے ایک نظر دیکھ لیں تو اپنا اطمینان ہو جائے گا۔ میرے لاہور آنے میں ابھی کچھ وقت ہے اس لیے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ مسودہ کو اقساط میں آپ کے پاس بھیجتا جاؤں اور آپ دیکھ کر اسے واپس کرتے جائیں۔ میں وقت کی قیمت کا قائل ہوں۔ جتنا وقت آپ اس پر صرف کریں گے اتنے وقت میں آپ کچھ اور کام کریں گے تو اس کا آپ کو معاوضہ ملے گا۔ اس لیے یہ غلط ہوگا کہ آپ کو صرف کردہ وقت کا معاوضہ نہ ملے۔ اس لیے میں اس کے معاوضہ میں ضرور کچھ پیش کروں گا جسے آپ کو قبول کرنا ہوگا۔

یہ کام کرنے کا ہے اور جلد کرنے کا۔ اس لیے مجھے جلدی مطلع فرمائیے کہ اس کی بابت پروگرام کیا رکھا جائے۔

اگر آپ لاہور کی سردیوں سے بچنے کے لیے کراچی آ سکتے ہیں تو یہ کام دو تین مہینے میں مکمل ہو سکتا ہے اس کے لیے اگر وہاں سے بلا تنخواہ بھی رخصت مل جائے تو لے لینی چاہیے۔

فرمائیے کیا خیال ہے۔

عرشی صاحب یہاں آتے ہی بیمار ہو گئے اب اچھے ہیں۔ اگرچہ کمزور بہت ہیں۔

احباب آپ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور سلام کہتے ہیں۔

والسلام

پرویز

۱۹/۸

(۳)

مرکز تحقیقات قرآنیہ و ادارہ طلوع اسلام، ڈائریکٹر غلام احمد پرویز،

بی ۱۵۰/۲، پی ای سی ایچ ایس، کراچی

محترمی شاہ صاحب السلام علیکم۔ لغت کے چند ابتدائی اوراق حاضر خدمت ہیں۔ یہ اوراق یہاں ایک صاحب نے دیکھے تھے۔ سرخ روشنائی میں کہیں کہیں ان کے ریمارکس ہیں۔ اس سلسلہ میں ضروری امور یہ

ہیں کہ:

۱) اس میں ایک حصہ وہ ہے جس کا تعلق صرف لغت سے ہے اور دوسرا حصہ وہ ہے جس میں میں نے لغوی معانی کی روشنی میں قرآن کی آیات کا مفہوم متعین کیا ہے جہاں تک پہلے حصہ کا تعلق ہے اس کا مدار سند پر ہے [سند میں میں نے لغت کی بعض مستند کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے۔ان سب کے حوالے ساتھ دیے گئے ہیں] اس حصہ میں تو صرف اتنا دیکھنا ہے کہ کہیں لغوی سقم تو نہیں رہ گیا۔

دوسرا حصہ استنباطی ہے اور میرا اپنا۔یہ تو ضروری نہیں کہ کوئی شخص اس حصہ سے کاملۃً متفق ہو لیکن اس میں دیکھنا یہ ہوگا کہ کسی مقام پر لغت یا نحو سے بعد تو نہیں ہوگیا۔

۲۔لغت میں میرے پیش نظر حصر یا استقصا نہیں تھا۔میں نے صرف اس حد تک معانی دیے ہیں جس حد تک ان کا استعمال قرآن میں آیا ہے اس لیے اگر کسی لفظ کے استعمال کے بعض پہلو مسودہ میں دکھائی نہ دیں تو یہ سمجھ لیا جائے کہ ایسا دانستہ کیا گیا ہے۔البتہ اگر کوئی پہلو ایسا ہو جس کا استعمال قرآن میں آیا ہے اور وہ لکھنے سے رہ گیا ہو تو اسے بڑھا دیا جائے۔

۳۔آپ اس مسودہ میں ترمیم، تنسیخ، چک، اضافہ، ریمارکس، سب کچھ کرسکتے ہیں۔[بہتر ہو کہ جو کچھ لکھیں سرخ روشنائی سے لکھیں اور پہلے سرخ روشنائی میں ریمارکس کاٹ دیں]۔

۴۔اسے اس نگاہ سے دیکھئے کہ مخالفین کے سامنے جائے تو وہ (لغات قرآن) سے بے شک اختلاف کریں لیکن کسی علمی سقم کی گنجائش نہ پا سکیں۔

۵۔میں ۲۹ دسمبر کو لاہور آرہا ہوں آپ اس وقت تک ان صفحات کو دیکھ لیں۔اس کے بعد کا حصہ میں اپنے ساتھ لے آؤں گا۔اس وقت تمام باتیں تفصیل سے کر لی جائیں گی۔

۶۔اگر آپ "اپنوں میں سے" کسی سے کسی نکتہ کی بابت مشورہ کرنا چاہیں تو اپنے طور پر کرلیں۔مسودہ کو اپنے پاس امانت سمجھیں۔لاہور میں اس کے متعلق چرچا نہ ہونے پائے۔وہاں بہت سے لوگوں کی اس پر نگاہیں ہیں۔والسلام

پرویز

۱۶۔۱۲۔۵۷

مکرر،ابھی ابھی آپ کا خط ملا ہے،شکریہ۔آج کل یہاں ایک بنگالی قابو آیا ہوا ہے۔ظالم اس قدر پر تاثیر گاتا ہے کہ پورا وقت آپ کی کمی محسوس ہوتی رہتی ہے۔

(۴)

محترمی شاہ صاحب، السلام علیکم، گرامی نامہ ملا۔ کل لغات کے مسودہ کا ایک اور جزو بذریعہ رجسٹری ارسال خدمت کیا جا چکا ہے۔ امید ہے کل تک آپ کو مل جائے گا۔ میں اب مسودے جلدی جلدی بھیجتا جاؤں گا اور واپس منگانے کا انتظام بھی کرا لوں گا۔

۲) یہ 'بستان' حضرات ادب و لغت کے معاملے میں بہت آگے نظر آتے ہیں۔ میرے پاس پطرس بستان کا لغت موجود ہے۔ اسے میں نے بہت عمدہ پایا ہے۔ اس کا دائرۃ المعارف بھی مشہور ہے۔ اب آپ نے عبداللہ بستان کے لغت کا ذکر کیا ہے۔ اسے حاصل کرنے کی کوشش کروں گا اور مقدمہ کی ترتیب میں اس سے کام لوں۔ جہاں تک اصل لغت کا تعلق ہے اس میں اب مزید اضافوں کی ضرورت نظر نہیں آتی۔

۳۔ اصلاحی صاحب کو میں نے اپنے ہاں قیام کی دعوت دے دی تھی۔ ان کا جواب نہیں آیا۔ کل کمیشن کی میٹنگ ہے اس میں ان سے دریافت کروں گا۔ میں نے اختلاف رائے کو کبھی انسانی روابط کے راستے میں حائل نہیں ہونے دیا۔ میرے تو غیر مسلموں کے ساتھ بھی بہت عمدہ مراسم رہے ہیں۔ ہندوستان میں کئی ہندوؤں نے مجھے اپنے بچوں کا نگراں (Godfather) بنا رکھا تھا۔ لیکن جن لوگوں کے متعلق مجھے یقین ہو جائے کہ وہ دین کے ذریعے دکانداری کرتے ہیں، دین کے معاملہ میں ان سے مفاہمت نہیں کرتا اور کبھی نہیں کرتا، اصلاحی صاحب کے متعلق میرا ایسا گمان ہے۔ وہ جماعت اسلامی میں معاش کی تلاش میں ضرور پہنچے تھے لیکن انھوں نے دکانداری نہیں کی۔ میں نے ان کے خلاف آج تک کوئی نامناسب لفظ نہیں لکھا نہ کبھی میری طرف سے ایسا ہو گا۔

اتواری برادری ہمیشہ آپ کو یاد کرتی رہتی ہے اور سلام کہتی ہے۔ وہ موسنہ بچی جو اپنی محبت سے پاس بلانا چاہتی ہے دعاؤں سے اس سے ہمارا سلام کہیے۔ رسماً تو اس سے دعا کہنا چاہیے لیکن وہ دعاؤں کی حد سے بہت آگے ہے اس لیے اسے سلام ہی کہنا چاہیے۔

والسلام

پرویز

۲۹/۱

مکرر میں نے اپنے ایک عزیز خورشید احمد کو لکھا ہے کہ وہ آپ سے لغت کا مسودہ لے جایا کرے۔ اس کے پاس یہ کارڈ دیکھ لیں اور مسودہ دے دیں۔ انتظام اچھا رہے گا وہ کوارٹروں میں رہتا ہے۔

پرویز

۲۹/۱

(۵)

محترمی شاہ صاحب، السلام علیکم

آپ کا گرامی نامہ ابھی ابھی ملا۔ اور اسی وقت جواب لکھ رہا ہوں اس لیے کہ اس سے میرے دل پر جو ایک ذرا سا بوجھ آ گیا ہے چاہتا ہوں کہ وہ بھی دور ہو جائے۔

۲) میں نے پہلے بھی اور اپنے سابقہ خط میں بھی جو رائے مشورہ عرض خدمت کی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے خود ہی فرمایا تھا کہ آپ جو کچھ لکھتے ہیں وہ سب عقیدتاً نہیں لکھتے بلکہ مصلحتاً اور سیاستاً بھی لکھتے ہیں لیکن جیسا کہ آپ نے اب تحریر فرمایا ہے کہ آپ کے افکار اور قلم پر کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں تو یہ امر موجب مسرت و اطمینان ہے۔ میری حقیر رائے کا مفہوم بھی یہی تھا کہ آپ جو کچھ دینیات سے متعلق لکھیں آزادانہ لکھیں۔

آپ نے یہ غلط سمجھا کہ جن امور میں آپ مجھ سے اختلاف رکھتے ہیں ان کی بابت میری یہ رائے ہے کہ آپ ادارہ کی مصلحتوں کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں۔ مجھ پر کون سی وحی نازل ہوئی ہے جو کوئی شخص مجھ سے آزادانہ اختلاف رکھنے کا مجاز نہیں قرار پا سکتا؟ بہر حال یہ تھا وہ بوجھ جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے مجھے امید ہے کہ میری غلط فہمی سے اگر کوئی بات آپ کے لیے وجہ کبیدگی ہوگئی ہو تو آپ پہلے درگزر فرمائیں گے۔ دوست اور آپ جیسے دوست کے لیے کسی نوعیت سے بھی باعث کبیدگی بن جانا میرے "مذہب" میں حرام ہے۔

لغات القرآن کا مقدمہ میں نے ابھی نہیں لکھا۔ میں عادتاً اپنی کتابوں کا مقدمہ ان کی طباعت کے وقت لکھا کرتا ہوں۔ لغات کے مسودہ میں ضروری ترمیمات اور اضافے ہو رہے ہیں۔ صاف ہو جانے پر کچھ ورق ارسال خدمت ہوں گے۔ میں Colloquim میں شرکت کے لیے ۹ دسمبر تک لاہور پہنچ رہا ہوں۔ مجھ سے کسی نے کہا کہ غالباً آپ بھی اس میں کوئی پرچہ پڑھ رہے ہیں۔ یہ خبر مسرت افزا ہے احباب سلام کہتے ہیں اور بہت کچھ آپ کا انتظار کر رہا ہے۔

والسلام

پرویز

۱۲/۱۱

(۶)

محترمی شاہ صاحب! اسلام علیکم!

رسید پہلے لکھ چکا، "رسیدا" اب بھیجتا ہوں۔

ہم نے اپنے پرانے گھروں میں دیکھا کہ چالیس سال سے اوپر جا کر "مرد کاسب" (کمانے والا)

کے لیے ہنڈیا الگ پکا کرتی تھی، اس وقت تو اس تمیزی برتاؤ کے خلاف جذبات ابھرتے تھے لیکن اب جو غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں بڑی مصلحت تھی۔ یہ بھی درحقیقت باقی افرادِ خانہ ہی کے حق میں تھا۔ "مرد کا سب" کو یقیناً اتنا ملنا چاہیے جس سے وہ جینے اور کمانے کے قابل رہے۔ اس کا التزام ضرور رکھیے۔ کتاب و سنت دونوں کے لحاظ سے یہ ضروری ہے۔

"الفتنۃ الکبریٰ" کے ترجمہ میں یہ مشکل نہ تھی کہ مجھے اس کے بیچنے کی فکر تھی۔ میں نے یہ سمجھا تھا کہ شاید آپ کا ادارہ طٰہٰ حسین کی اور کتابوں کا ترجمہ بھی شائع کرنا چاہے گا تو اس صورت میں اسے کیا کرایا ترجمہ مل جائے گا اور معاوضہ بھی بہت کم دینا پڑے گا۔ شائع وہ بہرحال مترجم کے نام سے ہوگا۔ میں نے محض اس لیے کہا تھا کہ ہمارے یہاں اس کی اشاعت میں وقت لگ جائے گا۔ کررکسی سے بات کرنے کی ضرورت نہیں۔

لغات القرآن میں آپ کا یا ایبٹوں میں سے کسی اور کے نام دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نام دینے کا سوال صرف اس مصلحت کی بنا پر سامنے آیا تھا جس کا آپ نے ذکر کیا تھا۔ جب اس قسم کا آدمی نہیں مل سکا تو پھر کسی کے نام دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔ آپ کو تکلیف دینے سے میرا مطلب اتنا ہی ہے کہ مجھے اس کا اطمینان ہو جائے گا کہ ایبٹوں میں سے کسی نے اسے ایک نظر دیکھ لیا ہے۔ بعینہٖ جس طرح کتاب کے پروف ایک سے زیادہ نگاہوں سے گزر جائیں تو اطمینان ہو جاتا ہے۔ اس میں جہاں تک لغت کا حصہ ہے وہ بڑی احتیاط سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں شاید ہی کوئی مقام تصحیح طلب نکلے باقی رہا اس کا قرآنی حصہ تو اس سے بالکلیہ شاید کوئی بھی متفق نہ ہو۔ اس میں میں ایبٹوں سے صرف یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ ان کے ذہن میں کس قسم کے اعتراضات آتے ہیں۔

میں نے اس وضاحت کو اس لیے ضروری سمجھا ہے کہ آپ کے سامنے پوزیشن صاف ہو جائے۔

آئندہ ہفتہ مسودہ کے شروع کے چند اوراق بھیجوں گا۔ مقدمہ ابھی تک میں نے نہیں لکھا۔

۴) ضمناً علیم اللہ صدیقی صاحب نے النظم الاسلامیہ کا ترجمہ تو مدت ہوئی (ہندوستان سے) شائع کیا تھا۔ کیا اب اس مطبوعہ ترجمہ پر نظرِ ثانی کر رہے ہیں؟

۵) مولانا حسن الفقی صاحب کے نام پر چہ جاری کرنے کے لیے کہہ دیا جائے گا۔

۶) سیرت نبوی پر آپ کا کچھ لکھنے کا خیال بہت مبارک ہے۔ لیکن (چوں کہ آپ میری بے باک جرأت کو قابلِ عفو قرار دے دیا کرتے ہیں اس لیے مشورۃً عرض کروں گا کہ آپ جب تک موجودہ ادارہ میں ہیں اگر آپ اپنے آپ کو ادبی قسم کی چیزوں تک محدود رکھ سکیں تو یہ بہتر ہوگا۔ ان چیزوں پر آپ صرف اس وقت لکھے جب آپ بالکل آزادانہ قلم اٹھا سکتے ہوں۔ موجودہ حالات میں آپ کو ان موضوعات پر جو کچھ لکھنا پڑتا ہے اس میں سے بہت سا حصہ آپ (ادارہ کے بعد) شاید خود ہی ضائع کر دیں گے لیکن اس دوران میں یہ آپ کے نام کی نسبت کی وجہ

سے نقصان پہنچا چکا ہوگا۔

میں ایسی باتیں بڑی ہی جرأت سے لکھ دیتا ہوں ۔اس لیے کہ میں جانتا ہوں کہ آپ کی نگاہ میرے قلم پر نہیں میرے قلب پر ہوتی ہے ۔عرشی صاحب اب اچھے ہیں۔

والسلام

پرویز

۴۹/۱۱

دیگر موضوعات سے متعلق خطوط

جناب پرویز صاحب بنام جعفر شاہ صاحب

(۱)

محترمی سلام مسنون، گرامی نامہ ملا۔ میں عرشی صاحب کی وساطت سے آپ کی خیریت دریافت کرتا اور سلام پہنچاتا رہا تھا۔ براہ راست خیریت کا معلوم کر کے اطمینان ہوا مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ آپ اب راولپنڈی میں ہیں۔

۲۔ نصب العین کے متعلق آپ نے جو کچھ تحریر فرمایا میرا خیال ہے کہ یہ موضوع ایسا نہیں جس پر ضمناً و سبقاً گفتگو کی جائے ۔یہ بڑا اہم موضوع ہے اور مستقل بحث کا محتاج ۔میرے خیال میں یہ بہتر ہوگا کہ آپ قرارداد کے تذکرہ کے بغیر مستقلاً اس عنوان پر تفصیل سے لکھئے ۔اس سے بات کا سلسلہ چھڑ جائے گا۔شاید بہتر نتائج سامنے آ جائیں ۔بات بڑی اہم ہے کہ مسلمان کا نصب العین حیات کیا ہے۔

باقی دو تین باتیں جن کا ذکر آپ نے فرمایا ہے میں نے مدیر طلوع اسلام سے کہا ہے کہ انھیں آئندہ پرچہ میں لے آئے۔

۳۔ کتابت کی غلطیوں کی طرف آپ کے توجہ دلانے کے لیے شکر گزار ہوں ۔لیکن آپ کاتبوں سے واقف ہی ہیں ۔خدا کرے وہ ہماری خاطر اپنی روش میں تبدیلی پر آمادہ ہو جائیں ۔میری اپنی حالت یہ ہے کہ قریب آٹھ ماہ سے علیل ہوں ۔کمر میں درد ہے، بیٹھنے اور لکھنے سے معذور، آٹھ ماہ کے بعد یکم دسمبر سے پھر دفتر گیا ہوں۔ اس لیے کہ رخصت ختم ہو گئی تھی اب بھی بالکل اچھا نہیں ہوں ۔یہ خط بھی بمشکل لکھ رہا ہوں ۔جب کچھ لکھنا ہوتا ہے تو لیٹے لیٹے املا کرا دیتا ہوں اور اس کے بعد اس کی صورت اسی وقت دیکھنی نصیب ہوتی ہے جب وہ چھپ کر سامنے آ جاتا ہے ۔کتابت کی غلطیوں کے معاملے میں میں بہت حساس واقع ہوا ہوں لیکن قہر درویش بجان درویش

سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے۔

امید ہے کہ آپ بخیرت ہوں گے۔ مجھے آپ کے خط کا انتظار رہے گا۔

والسلام

پرویز

۹/ دسمبر

(۲)

محترمی سلام مسنون، آپ کا کارڈ اور اس کے بعد لفافہ بغیر بیرنگ ہوئے مل گیا۔ میرا خیال ہے کہ آپ کا پہلا لفافہ یہاں سے بیرنگ ہو کر واپس نہیں گیا۔ میں اکثر دوستوں کو اہم خطوط بیرنگ بھیجنے کی تاکید کیا کرتا ہوں کیوں کہ اس "کالچ" میں ڈاک والے خط یقینی طور پر پہنچا دیتے ہیں۔ اس لیے میرے ہاں بیرنگ خط کا آنا اور وصول کیا جانا "خوارقِ عادات" میں سے نہیں ہے۔ ڈاک خانہ کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ وہ چاہیں تو بیرنگ خط مکتوب الیہ کے بجائے بھیجنے والے کی طرف ہی لوٹا دیں غالباً آپ کے خط کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہوگا۔ یہ طولانی تمہید اس لیے لکھنی پڑی کہ آپ آئندہ اہم خطوط بے شک بیرنگ بھی کریں۔

۲) آپ کا مقالہ طلوعِ اسلام والوں کو دے دیا ہے۔ مناسب نوٹ کے ساتھ شائع ہو جائے گا۔ سلسلہ اچھا چھیڑا گیا ہے۔ خدا کرے کوئی کام کی بات سامنے آئے اگرچہ اس قوم سے جس نے صدیوں سے سوچنا چھوڑ رکھا ہے اس کی توقع کم ہے۔

۳۔ آپ "حسبنا کتاب اللہ" پر ضرور لکھیے۔ یہ ایک اہم خدمت ہوگی۔ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اگر ہم اپنی زندگی میں قرآن اور احادیث کا صحیح صحیح مقام متعین کرنے اور اس تعین کی نشر و اشاعت میں کامیاب ہو جائیں تو میں اسے مسلمانوں کی تاریخ میں سنگِ میل سمجھوں گا۔ اس سے راہ گم کردہ قافلہ کا پھر سے جانبِ منزل رخ پھیر لینے کا امکان ہے۔

۴۔ افسوس ہے کہ صحت میری اچھی نہیں ہوتی۔ احباب کی نیک آرزوئیں بہت ہمت بندھاتی رہتی ہے۔ میں بہتر ہوں خدا کرے آپ اب مع الخیر ہوں۔ والسلام

پرویز

۹/ جنوری ۱۹۵۱ء

ایک سو ترانوے CXCIII

(۳)

محترمی، السلام علیکم۔ابھی ابھی آپ کا گرامی نامہ ملا۔یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے کتاب کو مفید پایا انسانی تصانیف کی خامیاں تجربہ کے ساتھ دور ہوتی رہتی ہیں۔یہ خصوصیت تو صرف وحی کو حاصل ہے کہ وہ پہلے ہی ان تمام اسقام سے پاک ہوتی ہے۔

۲) میں نے اردو عبارت کے محاورات وغیرہ کے متعلق کبھی دردسری مول نہیں لی۔زیادہ توجہ اظہار مطلب پر دیتا ہوں۔

مغربی فلاسفرز جس باب میں زیادہ آگے ہیں اس کا تعلق فلسفہ مابعدالطبیعیات سے ہے۔اسے اپنی کتاب میں جگہ ہی نہیں دی۔اس لیے کہ اس کتاب کا تعلق انسانی زندگی کے مسائل (Problems) سے ہے اور مابعدالطبیعیات کی بحثیں نظری ہوتی ہیں۔جس جس گوشے کے متعلق میں نے کتاب میں اقتباسات دیے ہیں ان میں ان اقتباسات سے آگے میری نظر سے کچھ نہیں گزرا قرآن کی روشنی میں دیکھا جائے تو ان مفکرین کا فقط رعب ہی رعب ہے۔

۴۔ آپ کو شاید علم نہیں کہ میں تین چار سال سے اس کوشش میں ہوں کہ یہاں سے مستقل طور پر اٹھ کر مغرب میں جا بسوں اور باقی کام وہاں جا کر کروں۔لیکن کوئی ملک قبولت میں نہیں۔وما ہم بخارجین من النار کی عملی تفسیر سامنے آرہی ہے، یہاں بیٹھ کر وہاں کے مریض کا علاج محال نہیں تو مشکل ضرور ہے اور اس کے لیے میرے پاس وسائل و ذرائع نہیں مجھے بھی اس کا یقین نہیں کہ ان کا علاج کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ اس میں شبہ نہیں کہ میں نے بہت ہی اندرونی کشمکش مول لے لی ہیں اور اس طرح اس قسم کی غیر اختلافی کوششیں بھی مشکوک نگاہوں سے دیکھی جاتی ہیں لیکن اصل یہ ہے کہ اس قسم کی غیر اختلافی کتابیں لکھنے والے شاید اور بھی نکل آئیں لیکن جو کچھ اختلافی باتیں میں کہہ گیا ہوں ان کا کہنے والا شاید کوئی اور نہ مل سکے۔ میرے نزدیک زیادہ اہمیت انہی کو حاصل ہے۔

محترم عرشی صاحب سے بعد سلام مسنون عرض کر دیں کہ

۱۔ میں امید ہے اس ہفتے اپنے نئے مکان میں منتقل جاؤں گا۔

۲۔ اپریل میں دو تین ماہ کے لیے کہیں باہر جانے کا پروگرام ہے اس وقت لاہور آنے کا ارادہ ہے۔

۳۔ میں لاہور کے اشد مخالفین سے تو نہیں گھبراتا البتہ مخلص فدائیوں کے سلسلے میں ضرور سوچتا ہوں کہ "مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے"۔

احباب آپ دونوں کو بہت بہت یاد کرتے ہیں اور درگاہ شریف کی اتواری قائمہ میں آپ کو ضرور

شریک کر لیتے ہیں ان کی طرف سے سلام قبول فرمایئے۔

والسلام

پرویز

۲/۲۲

(۴)

محترمی، اسلام علیکم، گرامی نامہ ملا جس کی شگفتگی و شادابی تبسم ریزی و قہقہہ باری سے آپ کی صحت اور اطمینان کا اندازہ ہوگیا۔ فالحمدللہ غفرا نک میں ذرا اصلاحی صاحب سے اپنی ملاقات کی تفصیل لکھنے والا تھا اب آپ کے مطالبہ کی تعمیل میں مجھے دوہرا ثواب ملے گا۔ میں نے اصلاحی صاحب کو خط لکھ دیا تھا کہ وہ کراچی میں میرے ہاں قیام فرمائیں تو مجھے خوشی ہوگی۔ اس خط کا جواب نہیں ملا تھا۔ ۲۵ جنوری کی صبح کمیشن کی میٹنگ تھی۔ وہاں پہنچنے پر میں نے ان کا استقبال کیا۔ گلے لگ کر ملے۔ سب سے پہلے معذرت چاہی کہ میرے خط کا جواب نہ دے سکے کیوں کہ وہ کہیں باہر تشریف لے گئے تھے۔ میں نے اپنی پیشکش کو دہرایا تو فرمایا کہ ان کے ایک قدیمی دوست یہاں ہیں جن کے ہاں وہ اپنے اعزہ کی موجودگی کے باوجود قیام کیا کرتے ہیں۔ اب بھی انہی کے ہاں فروکش ہیں اگر یہ صورت نہ ہوتی تو وہ میرے ہاں آجاتے۔

میٹنگ میں کسی کی طرف سے بھی ایسی بات نہیں ہوئی جو کسی کے لیے دل شکنی کا موجب ہوتی۔ میٹنگ کے بعد میرے ایک دوست کی گاڑی آئی ہوئی تھی۔ اصلاحی صاحب بھی اس میں بیٹھ گئے۔ اپنی گزشتہ زندگی کی باتیں سناتے رہے۔ آخر میں میں نے کہا کہ میرے گھر قیام کی صورت ممکن نہیں تو کسی وقت کھانے پر تشریف لے آئیں کچھ مزید باتیں ہوئیں گی۔ انھوں نے میرا ٹیلیفون نمبر لے لیا کہا کہ پروگرام دیکھ کر بتاوں گا۔

دوسرے دن پھر میٹنگ میں ملاقات ہوئی۔ کہنے لگے کہ رات مودودی صاحب آرہے ہیں، اس سلسلے میں میری مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں اس لیے اب کہہ نہیں سکتا کہ تمہارے ہاں آنے کا وعدہ پورا کر سکوں گا یا نہیں۔ وہ میرے ہاں آنہیں سکے۔ اس کے بعد ملاقات بھی نہیں ہوئی۔ میٹنگ سے فارغ ہونے کے بعد بھی خوش اسلوبی سے مل کر گئے تھے بس یہ ہے مختصری داستان اس ملاقات کی۔

سوالنامہ بھیجنے کا فیصلہ اچھا ہے، اس کے جوابات کا بھی مجھے اندازہ ہے سوالنامہ ابھی مرتب نہیں ہوا۔ مرتب ہونے پر کمیشن کے ممبران کو بھیجا جائے گا۔ ان کی تصویب کے بعد پھر شائع ہوگا۔ اس لیے ابھی اس کے متعلق کچھ عرض نہیں کر سکتا۔ آپ کے ذہن میں جو خاص سوالات ہیں ان سے مجھے مطلع فرمایئے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اس میں شامل ہو جائیں۔ سوالنامہ صرف "کتاب و سنت" کے متعلق ہوگا۔ اصلاحی صاحب کا ایک خط نوائے وقت

کی دو تین اشاعتوں میں شائع ہوا ہے۔ جو انھوں نے دسمبر ۱۹۵۶ء میں جائزہ کمیٹی کی کارروائی کے بعد امیر جماعت اسلامی کو لکھا تھا اگر آپ کے پیش نظر وہی خط ہے تو اسے میں نے دیکھ لیا تھا۔ اگر یہ خط کوئی اور ہے تو مجھے بھیج دیں۔ میں دیکھنے کے بعد واپس بھیج دوں گا۔

آپ کے خط کے ساتھ ہی عزیزی خورشید کا خط ملا ہے کہ لغات کا مسودہ انھوں نے مجھے بھیج دیا ہے۔ امید ہے کل تک مل جائے گا کل میں آپ کو مزید مسودہ بعینۂ ڈاک بھیج دوں گا۔ یہ امر موجب صد ایمان ہے کہ آپ کو اس مہینے وقت مل رہا ہے لیکن یہ چار بجے شب تک جاگنے کی مہم سمجھ میں نہیں آئی۔

اور ابھی آپ کو شبہ ہے کہ آپ کا دماغ تو نہیں چل گیا!

خط لکھ چکا تھا کہ یاد آیا کہ آپ کو تاج العروس کا اقتباس بھیجنا ہے۔ اب اس کے لیے خط روکنا نہیں چاہتا۔ کل مسودہ کے ساتھ ہی اسے بھی بھجوا دوں گا۔ کاتب سے نقل کرا کر بھیج دوں گا۔ میں تو شارٹ ہینڈ میں لکھتا ہوں۔ اس پر بھی دماغ کو شکایت رہتی ہے کہ ہاتھ اس کا ساتھ نہیں دیتا۔

عزیزہ صائمہ بٹی کو ہمارا بہت بہت سلام پہنچا دیں۔ مجھے اس کا مستقبل بڑا تو انا نظر آ رہا ہے۔ اتو اری برادری ہمیشہ کی طرح آپ کو یاد کرتی رہتی ہے، لیکن اب تو میں خود ہی یہاں سے جلد آؤں گا۔ لاہور آ کر سناؤں گا کہ میری کیبنٹ میں اب کیا کچھ بند ہے۔ دل ستاں اور رقص آور۔ والسلام

پرویز

۹/۱

(۵)

۲۳/۱ فاؤ لر لائن

کراچی

محترمی، السلام علیکم، یہ خط آپ کے مضمون کی رسید میں لکھ رہا ہوں۔ آپ نے "من وراء حجاب" کی جو تفسیر کی ہے وہ ہے تو دل لگتی لیکن مجھے دیکھنا یہ ہے کہ قرآن کے دیگر مقامات میں وہ کس طرح فٹ بیٹھتی ہے۔ اس وقت ایک ضروری کام کے لیے ڈھاکہ جانے کے لیے ٹکٹ بدست بیٹھا ہوں۔ واپسی پر غور کر کے کسی نتیجہ پر پہنچوں گا۔ الہام کے معاملہ میں آپ میرے خیالات سے واقف ہیں۔ حدس کی حد تک تو میں جانے کے لیے تیار ہوں کہ وہ عقل ہی کی ایک بڑھی ہوئی شکل ہوتی ہے۔ لیکن الہام کو میں ختم نبوت کا نقیض سمجھتا ہوں بہر حال یہ جداگانہ بحث ہیں۔

دوسرا مضمون جو ذہن میں ہے اسے ضرور لکھیے۔

جماعت اسلامی کے کئی کئی بہتانوں کا جواب دیتا ہوں یہاں تو آئے دن ایک نیا شگوفہ پھوٹتا ہے

مشکل یہ ہے کہ ان کے "شطونگڑے" (شیطان کی پنجابی تصغیر) اٹھتے ہیں کہ ہر طرف سے کائیں کائیں شروع کر دیتے ہیں۔ بہر حال میری ان سے کوئی ذاتی مخاصمت نہیں۔ مجھے قرآن کی بات کہے جانا ہے خواہ میری ذات کے متعلق یہ کچھ ہی کہتے رہیں اللہ المستعان۔

عرشی صاحب کی مدت سے خیریت معلوم نہیں ہوئی۔ خدا کرے وہ اچھے ہوں۔

والسلام

پرویز

۱۱/۵

مکرر۔ ایک "پنجتن" نے تو تیرہ سو برس سے امت سے یہ کچھ کیا ہے اب آپ نے اکھٹے چار جمع کرائے، یہ قرب قیامت کی نشانیاں ہیں!!

(۲)

۱/۲۳ فاؤ لرلائن

نیپیر مارکس، کراچی

محترمی! السلام علیکم!

آپ کا گرامی نامہ معہ مضمون مل گیا ہے۔ جس Progressive نکتہ کو آپ نے اس میں بیان فرمایا ہے میں قریب دو سال پہلے اسے لکھ چکا ہوں اس کی مزید تشریح میری کتاب "نظام ربوبیت" میں ملے گی جو اشاعت کے لیے تیار رکھی ہے۔

۲) آپ نے یہ نہیں لکھا کہ یہ مضمون آپ کے نام سے شائع ہو گا یا کسی "قلمی" نام سے۔

۳) جولائی کا طلوع اسلام تو کئی دنوں سے پریس میں جا چکا تھا۔ اب یہ اس کے بعد ہی شائع ہو سکے گا۔

۴) آپ کے خط میں ایک دو ٹکڑے بالکل "مولویانہ" ہیں جس کی مجھے آپ سے توقع نہ تھی۔ اس لیے کہ میں آپ کو مولوی سے بہت اونچا سمجھتا ہوں۔

والسلام

پرویز

۲۵/۶

مکرر۔ یہ خط پوسٹ نہ کیا جا سکا کیوں کہ آپ نے خط میں اپنا پتہ نہیں لکھا تھا۔ آج عرشی صاحب تشریف فرما لائے تو

انھیں آپ کا خط اور مضمون بھی دکھادیا اور پتہ بھی معلوم کرلیا۔ لہٰذا جواب میں تاخیر ہوگئی۔

والسلام

پرویز

۲۷ / جون

(۷)

غلام احمد پرویز

۱/۲۳، فاؤلر لائزن نیپئر بارکس،

کراچی

محترمی شاہ صاحب!

سلام علیکم!

گرامی نامہ کے لیے شکریہ۔ آپ کا مقالہ میں دفتر طلوع اسلام میں کتابت کے لیے بھیج چکا تھا۔ محترم عرشی صاحب نے فرمایا تھا کہ اسے فرضی نام سے شائع کیا جائے۔ اب میں انھیں کہہ رہا ہوں کہ اس پر آپ کا نام دے دیا جائے۔

طلوع اسلام کے ابتدائی ایام میں میں نے روس کے خلاف ایک مضمون ضرور لکھا تھا۔ اس وقت یہ بھی یاد نہیں کہ اس کے بنیادی خطوط کیا تھے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ میں اس وقت ذاتی ملکیت کے متعلق قرآن کی اس تعلیم کو ہنوز نہیں سمجھ سکا تھا جو اب میرے سامنے آئی ہے۔

اب تو آپ میری شائع ہونے والی کتاب 'نظام ربوبیت' میں دیکھیں گے کہ میں (جیسا کچھ بھی قرآن کو سمجھ سکا ہوں اس کے مطابق) ذاتی ملکیت کا قائل ہی نہیں رہا۔ میں نے جو پچھلے خط میں لکھا تھا کہ میں دو برس پہلے یہی کچھ لکھ چکا ہوں (بلکہ واقعہ یہ ہے کہ چار برس پہلے) تو اس سے صرف یہ کہنا مقصود تھا کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ ذرا اخلاقی جرأت دکھایئے اور اس مقالہ کو شائع کیجیے تو اس میں کسی اخلاقی جرأت کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی کیوں کہ یہ چیزیں تو ہمارے ہاں برسوں پہلے سے دی جارہی ہیں اور یہ کہ اس میں ہم دونوں ہم نوا ہیں۔

آپ کا اور نیازی صاحب کا ''گلہ نامہ'' تو پتہ نہیں کس قدر طول طویل ہوگا لیکن میرا گلہ نامہ بہت مختصر ہے۔ اسے تو سن لیجیے۔ اور نیازی صاحب تک بھی پہنچادیجیے۔ اور وہ یہ کہ مجھے یہ توقع تھی کہ آپ احباب اس تنہائی کے سفر میں میرے مستقل رفیق ہوں گے لیکن آپ نے اتنا بھی نہ کیا کہ مجھے میری کوتاہیوں سے متنبہ کرتے رہتے۔

محترم عرشی صاحب اچھے ہیں اور سلام کہتے ہیں۔

پھلواری شریف کے پرچہ کے متعلق دفتر طلوع اسلام والوں سے پوچھا ہے پھلواری کا حق تو بہت

فائق ہے۔

والسلام

پرویز

(۸)

محترمی شاہ صاحب، السلام علیکم، ایک عرصہ سے آپ کی خیریت معلوم نہیں ہو سکی۔ عرشی صاحب بھی

بھی آج کل وہاں نہیں ورنہ وہی کچھ لکھ دیا کرتے تھے۔ میں اس مرتبہ کچھ زیادہ عرصے تک علیل رہا۔ اب اچھا

ہوں۔ آپ نے اس دفعہ گرمیوں میں ادھر کا رخ نہ کیا۔

۲) دو ایک ضروری باتیں لاء کمیشن میں دو ایک ریسرچ آفیسر مقرر کیے جائیں گے۔ تنخواہ تقریباً پانچ

صد روپے ماہوار ہوگی۔ کمیشن کا ہیڈ کوارٹر لاہور ہوگا اگر آپ سمجھتے ہیں کہ یہ جگہ آپ کے لیے موزوں ہوگی تو مجھے

مطلع فرمایئے تا کہ میں سلسلہ جنبانی کروں اپنے علاوہ کوئی اور موزوں نام بھی پیش نظر ہو تو مطلع فرمایئے۔

۳) ریسرچ آفیسرز کے لیے جن کتابوں کی ضرورت ہوں گی میں ان کی ایک فہرست کمیشن کو دینا چاہتا

ہوں تا کہ وہ ان کے منگانے کا انتظام کریں۔ کچھ کتابیں میرے پیش نظر ہیں لیکن اس معاملے میں آپ کی نگاہ

زیادہ وسیع ہے اگر آپ کچھ اہم کتابیں تجویز کر دیں تو بہت مفید رہے گا۔

میرا اب لاہور منتقل ہو جانے کا پختہ ارادہ ہے۔ غالباً جنوری آئندہ تک وہاں آ جاؤں گا۔ عثمان

صاحب میرے ساتھ نہیں آسکیں گے۔ اس لیے طلوع اسلام کے لیے پھر ایک آدمی کی ضرورت سامنے آ جائے گی۔

اس سلسلے میں آپ ابھی سے تلاش شروع کر دیجیے۔ مشاہرہ حسب استعداد مقرر کر لیا جائے گا۔ میرا مکان اور دفتر

گلبرگ میں ہوگا۔

۴) انواری برادری آپ کو ہمیشہ یاد کرتی ہے۔ آپ آتے تو عجیب و غریب چیزیں پیش کرتا۔

عزیز انشاء دعا۔

والسلام

پرویز

۲۰/۸

ثقافت کے دیکھنے سے پھر ایک عرصے سے محروم ہوں۔ آپ کے ہاں یقیناً کوئی صاحب ایسے ہیں جو

اسے دانستہ ہم تک نہیں آنے دیتے اس سے دلچسپی آپ کے رشحاتِ قلم کی وجہ سے ہے۔

(۹)

محترمی شاہ صاحب، السلام علیکم، گرامی نامہ مل گیا تھا۔ امید ہے ایبٹ آباد کی سکون افزا فضاء میں آپ کی طبیعت بحال ہو گئی ہوگی۔ خدا کرے ایسا ہی ہو۔

لاکمیشن کی کامیابی کے متعلق میں بھی کچھ ایسا پُر امید نہیں ہوں۔ میں نے تو محض ایک موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے ہاں کر دی ہے۔ اگر کوئی مفید کام کر سکا تو اس میں شریک رہوں گا ورنہ جس دن چاہوں گا الگ ہو جاؤں گا سر دست تو ہنگامہ آرائیوں کا تماشہ دیکھ رہا ہوں۔

لاہور میں عثمان صاحب میرے ساتھ نہیں آ سکیں گے مجھے ایک ایسے آدمی کی ضرورت ہوگی جو پرچہ مرتب کرنے میں میرا ہاتھ بٹا سکے۔ ہمارے مسلک سے متفق ہو اور عربی سے رواں ترجمہ کر سکتا ہو۔

حسن مثنیٰ صاحب بظاہر خشک چوب و خشک پوست سے نظر آتے ہیں لیکن آواز دوست ان میں سے خوب آتی ہے۔ اب اگر ان کے ہاتھ میں مضراب بھی آ گیا ہے تو رگ تار میں خوابیدہ نغمے خوب بیدار ہوں گے۔ میرا سلام انتظار عرض کریں۔

احباب آپ کو ہمیشہ یاد کرتے رہتے ہیں۔

عزیزان را دعا

والسلام

پرویز

۱۸/۹

(۱۰)

محترمی، السلام علیکم، گرامی نامہ ملا۔ آپ کے مقالہ سے عبارت مذکور میں نے حذف کر دی تھی۔ اس کے متعلق آپ کو اطلاع دینے کا ارادہ تھا لیکن چوں کہ آپ ڈھاکہ تشریف لے جا چکے تھے اس لیے میں نے اسے التواء میں رکھا۔ میری کوشش ہوتی ہے کہ اس قسم کی اہم باتیں ضمنی طور پر دوسرے مضامین کے اندر نہ آ ئیں۔ اس عبارت کو حذف کر دینے سے اصل مضمون پر تو کوئی اثر نہیں پڑا لیکن یہ اگر وہاں رہتی اور اس کے متعلق وہاں بحث چھڑ جاتی تو اصل مضمون قارئین کی نگاہ سے اوجھل ہو جاتا اور ساری توجہ اس نقطہ پر مرتکز ہو جاتی۔ یہ سوال اہم نہیں ہے اور اسے ایک مستقل موضوع کی حیثیت سے سامنے آنا چاہیے۔ (میں ان حالات کے ماتحت جن کا ذکر ابھی کروں گا نہیں کہہ سکتا کہ اس قسم کے سوالات پر کب تک توجہ دے سکوں گا۔ اگر آپ نامناسب خیال نہ کریں تو اسے

اپنے ہاں چھپر دیجیے۔شاید عمدہ نتیجہ نکل آئے۔)

۲) سیرت نمبر کے متعلق یہ تو میرا خیال نہیں تھا کہ اس کی ضخامت بہت زیادہ ہوگی (کیوں کہ ہم اس قسم کے زائد اخراجات کے متحمل نہیں ہوسکتے) البتہ ارادہ تھا کہ اس کے لیے کچھ اچھی اچھی چیزیں ضرور حاصل کروں گا یا خود لکھوں گا لیکن ہوا یہ کہ ایک مضمون آپ نے بھی، ایک عرشی صاحب نے (اور انھوں نے بھی جس خرابیٔ صحت کا ذکر کرتے ہوئے مضمون بھیجا اس کے پیش نظر مجھے اس وقت تک قلق ہے کہ میں نے انھیں اس کی تکلیف کیوں دی)۔باقی رہا خود لکھنے کا تو قریب ایک ماہ پیشتر سے میں کچھ ایسی پریشانیوں کا شکار ہوتا رہا جن کے پیش نظر سکون سے بیٹھ کر لکھنے کا موقع ہی نہ ملا۔(آپ کو شاید یہ معلوم نہیں کہ میں اپنے سابقہ مکان سے نکال دیا گیا ہوں، اور ابھی تک حالت یہ ہے کہ دن ایک دوست کے ہاں بسر کرتا ہوں اور رات ایک اور کے ہاں) ان حالات میں سوائے سلیم کے نام ایک خط کے اور کچھ نہ لکھ سکا۔"صبح بہار" کا پرانا ٹکڑا معراج انسانیت سے نکال کر دے دیا تھا یہ کتاب بہت عرصہ پہلے لکھی تھی۔[اس زمانے میں بعض خاص مقامات پر مجھ پر خطابت کا رنگ غالب آجایا کرتا تھا۔اب میں نے اس انداز کو ترک کر دیا ہے اگرچہ بعض مقامات پر اس کی افادیت کا ابھی تک معترف ہوں۔] باقی رہا اس آیت کا ترجمہ سواول تو وہ ترجمہ نہیں مفہوم ہے۔اس میں منطعہ کا ترجمہ آیا ہی نہیں۔زمین کی سیرابی، فانزلنا بالماء سے لی گئی ہے۔(بہر حال یہ میں نے ضمناً عرض کیا ہے)۔

آپ نے فیض الاسلام قسم کے پرچوں کے سیرت نمبر کی ضخامت کا ذکر کیا ہے۔مجھے حیرت ہوئی کہ آپ جیسے دیدہ ور نے یہ تقابل کس طرح مناسب سمجھا؟ آپ سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ اگر آپ مروجہ مذہب و مروجہ تصورات کے مطابق مضامین اکٹھے کرنا چاہیں تو سیرت نمبر کے ضخیم مجلدات مرتب کر سکتے ہیں لیکن ذرا سوچیے تو سہی کہ مروجہ عقائد و تصورات سے ہٹ کر لکھنے والے آپ کو کتنے مل سکتے ہیں۔پاکستان بھر میں دیکھیے، ابن آدم، ابن اسلام، یا مولانا تمنا سے آگے کوئی اور بھی دکھائی دیتا ہے۔ان حالات میں ضخیم پرچے کس طرح مرتب ہوسکتے ہیں، ضخیم تو ایک طرف میرا تجربہ تو یہ رہا ہے اور آپ تو اس کے شاہد ہیں کہ طلوع اسلام کے لیے معقول معاوضہ کے باوجود آج تک کوئی رفیق کار نہیں مل سکا۔روش عامہ سے ہٹ کر چلنے والوں کے ساتھ یہی کچھ ہوا کرتا ہے۔

۳) میں اپنی علالت اور مذکورہ صدر پریشانیوں کی وجہ سے ڈھاکہ نہ جاسکا۔اس کی اطلاع ڈاکٹر محمود صاحب کو دے دی گئی تھی۔نہ معلوم ان تک میرا خط کیوں نہ پہنچا؟ اس کا مجھے افسوس رہا کہ آپ کی اور محترم مولانا صاحب کی ملاقات سے محروم رہ گیا۔

آپ بڑے خوش قسمت ہیں کہ "آپ کو ڈھاکہ میں یہ کچھ نصیب ہوگیا" ہمیں تو وہاں "دکھل" کے سوا کچھ اور دکھائی ہی نہیں دیا تھا۔

کراچی کے احباب آپ کو ہمیشہ یاد کرتے رہتے ہیں۔اتواری کھانے میں گاتے ہیں، بجاتے ہیں
اور اس کا ثواب آپ اور عرشی صاحب کی روح کو پہنچا دیتے ہیں۔
عزیزان کو دعا۔

والسلام

پرویز

۸/۹

حکیم عرشی امرتسری کے نام جناب پرویز صاحب کے خطوط

محترمی، سلام مسنون۔سید جعفر شاہ صاحب نے ایک مضمون ارسال فرمایا تھا۔میں نے اپنے خط میں اس مضمون کے بعض مقامات کے متعلق مزید توضیح چاہی۔انھوں نے اس کا جواب بھیجا ہے اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا ہے کہ ان کا مضمون یہ خط و کتابت آپ کو بھیج دی جائے لہٰذا زرہ امتثال اور یہ تمام کاغذات ارسال خدمت ہیں۔

(۲) میں نفسیاتی طور پر سید صاحب کی قلبی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہوں۔معلوم نہیں کہ ذہنی طور پر وہ حدیث سے متعلق اپنے سابقہ مقام سے ہٹ چکے ہیں لیکن عمر بھر کے مسلک کے ماتحت جو اثرات ان کے عمق قلب میں تہہ نشین ہیں ان کے نکلنے کے لیے وقت درکار ہے۔لہٰذا وہ اس وقت ذہن اور نفس غیر شعوری کی کشمکش میں گرفتار ہیں اور اس کے لیے غیر شعوری طور پر آسرے تلاش کر رہے ہیں۔مجھ پر یہ کیفیات خود گزر چکی ہے اس لیے میں ان کا صحیح اندازہ لگا سکتا ہوں اور کھل جائیں گے دو چار ملاقاتوں میں۔

امید ہے کہ آپ مع الخیر ہوں گے۔آپ کے مضمون کی رسید پہلے بھیج چکا ہوں جناب۔والسلام

پرویز

۴؍مارچ

(۲)

برادر محترم عرشی صاحب!

السلام علیکم!

نومبر کے پرچہ کے لمعات میں آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ اب قرآنی فکر کی نشر و اشاعت کے تیز تر کرنے کی اسکیم میرے پیش نظر ہے۔اس کے لیے میں نے فیصلہ کر لیا ہے کہ شروع سال سے طلوع اسلام کو ہفتہ وار کر دیا جائے۔اس کے لیے مجھے ایک اور رفیق کی ضرورت ہوگی۔مجھے سید جعفر شاہ صاحب کا اسلوب نگارش پسند ہے

ویسے بھی ان کی نگاہ صاف ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان کی طبیعت کا کیا رنگ ہے۔ میرے ساتھ جس قسم کا آدمی چل سکتا ہے اس کا آپ کو بخوبی اندازہ ہے۔ شاہ صاحب کے متعلق آپ سے بہتر رائے کوئی اور نہیں دے سکتا۔ اس بارے میں آپ سوچ بچار کے بعد مجھے قطعی الفاظ میں لکھئے کہ کیا (۱) کیا آپ کے نزدیک شاہ صاحب میرے ساتھ کام کر سکیں گے؟ (۲) کیا آپ انھیں علاوہ دوسرے کاموں کے جو میرے ساتھ مل کر کرنے ہوتے ہیں ہفتہ وار طلوع اسلام میں کام کرنے کے لیے موزوں سمجھتے ہیں؟ (۳) اگر ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں ہو تو شاہ صاحب کس بدل خدمت پر کراچی آجانے پر تیار ہوں گے؟ آپ اپنے طور پر طلوع اسلام کی اسکیم کے حوالہ سے شاہ صاحب سے بھی بات کر سکتے ہیں۔ "اپنے طور" میں نے اس لیے کہا ہے کہ میں نہیں چاہتا کہ اگر یہ معاملہ آگے نہ چلے تو انھیں کسی قسم کی کبیدگی پیدا ہو۔ مجھے جلدی جواب دیجیے گا۔

پرویز

۸/۱۱

اگر آپ کے نزدیک شاہ صاحب موزوں نہ ہوں یا وہ آپ کے خیال میں آنے پر آمادہ نہ ہوں تو پھر یہ فرمایئے کہ آپ کی نگاہ میں کوئی اور موزوں آدمی بھی ہے جس کی ادبی اور علمی خصوصیات وہی ہونی چاہیے جو شاہ صاحب کی ہیں۔ ضمناً آپ نے فیض الاسلام کے نومبر کے پرچے میں اپنی یادوں کی تمہید میں جو قرآنی آیت لکھی ہیں میرے نزدیک اس کا مفہوم وہ نہیں ہے۔ یستمعون القول میں القول سے مراد خود قرآن کریم ہے اور فیتبعون احسنہ کے معنی یہ ہیں کہ جن امور کو اس نے حسنہ قرار دیا ہے اس کی اتباع کرتے ہیں۔ بہرحال یہ بات ضمناً سامنے آگئی تو میں نے عرض کردی خانقاہ میں آپ کی یاد ہمیشہ رہتی ہے اور ساتو اری برادری آپ کو سلام کہتی ہے۔

والسلام

پرویز

۸/۶

کچھ اہم اشارات

کچھ معلومات امرتسر کے بارے میں:

امرتسر ایک زمانے میں علم و فن کا مرکز تھا اور بہت سے اصحاب علم اپنے علم و فضل کے موتی یہاں بکھیر رہے تھے یہ آریہ سماجیوں، اہل حدیث، بریلوی مکاتب فکر کا بہت بڑا مرکز تھا یہاں غازی محمود دھرم پال جیسی رنگا رنگ شخصیتیں بھی تھیں۔ دھرم پال پہلے عیسائی تھے، پھر مسلمان ہوئے اس کے بعد آریہ سماجی بن گئے اور کانگڑی

کے گریجول کہلائے۔قرآن اور سنت اور اسلامی مصادر کے ساتھ ساتھ عیسائیت کے ماخذات پر بھی گہری نظر تھی۔
لہذا غازی محمود دھرم پال کی آریہ سماج نے عیسائیوں اور مسلمانوں سے زبردست مباحثے کیے اور بہت سے مناظر
وں میں مخالفین کو خاموش کردیا لیکن حضرت علامہ قاضی سلیمان پوری صاحب ؒ حضرت مولانا ثناءاللہ امرتسری ؒ اور
احمد دین امرتسری صاحب کی کوششوں سے غازی محمود دھرم پال دوبارہ مسلمان ہوگئے دھرم پال نے احمد دین
امرتسری سے تحریری مناظرے کیے احمد دین امرتسری نے مناظروں میں صرف یہ موقف اختیار کیا کہ مسلمان قرآن
کے ذمہ دار ہیں لہذا قرآن پر اعتراض قرآن سے ہی پیش کیا جائے تو وہ قابل قبول ہوگا۔قاضی سلیمان منصور پوری
کا رویہ غازی محمود دھرم پال کے لیے ہمیشہ مشفقانہ اور نہایت ہمدردانہ رہا۔قاضی صاحب ہمیشہ خط میں انھیں یہی
لکھتے رہے کہ آپ آریہ سماجی ہیں تو کیا ہوا اصل میں آپ سچے مسلمان ہیں، ناراض ہوکر اس طرف چلے گئے ہیں تو
کیا ہوا آپ ہمارے درمیان واپس آجائیں گے۔غازی محمود دھرم پال کو قاضی صاحب کے اس رویے پر حیرت
ہوتی تھی کہ قاضی صاحب انھیں مرتد قرار دے کر واجب القتل قرار دینے کے بجائے ان کے ساتھ اس قدر
وسعت اور محبت کا معاملہ کررہے ہیں۔

غازی دھرم پال عیسائی تھے پھر مسلمان ہوئے، پھر آریہ سماجی ہوگئے، پھر مسلمان ہوئے اس کا قصہ
بیان کرتے ہوئے مسلم صاحب لکھتے ہیں: ”غازی دھرم پال تینوں مذاہب پر عبور رکھتے تھے لہٰذا آریہ سماجیوں کی
جانب سے ”اسلام کی جڑتوڑ“ نامی آٹھ کتابیں شائع کیں جن میں اسلام پر زبردست حملے کیے گئے تھے۔ان
حملوں، اعتراضات اور مناظروں کے جواب میں مولانا ثناءاللہ امرتسری کا پرلطف و نفیس مزاج اور وہ خطوط اور
مضامین ہیں جن میں وہ غازی دھرم پال کو محبت بھرے جوابات دیتے تھے۔احمد دین امرتسری کا علم کہ وہ پوری
کتاب کا جواب چار صفحے میں دیتے تھے اور استدلال یہ کرتے تھے کہ جو کچھ قرآن سے باہر ہے اس کا جواب
ہمارے ذمہ نہیں ہے اور قاضی سلیمان منصور پوری جو دھرم پال کو محبت بھرے خطوط لکھتے اور انھیں شائع نہ کراتے اور
لکھتے کہ آپ ہمارے مسلمان بھائی ہیں ہماری کتاہیوں سے آپ ناراض و گمراہ ہوکر چلے گئے واپس آجائیں گے۔
بالآخر دھرم پال ان تینوں کی مساعی سے دوبارہ مسلمان ہوگئے“۔

ثناءاللہ امرتسری صاحب نے اپنے رسالے اہل حدیث کے ذریعے دھرم پال صاحب کے ساتھ
مناظرے جاری رکھے اور دھرم پال ان کے علمی استدلال سے بے انتہا متاثر تھے۔اسلام قبول کرنے کے بعد دھرم
پال نے اپنا رسالہ مسلم کے نام سے نکالا۔امرتسر کے رسالے الفقیہہ نے ایک مرتبہ غازی دھرم پال کے مناظروں
سے عاجز آکر لکھا تھا ”تمہارا علاج اہل قرآن ہی کرسکتے ہیں ہمارے سامنے آتے ہو تو اہل قرآن بن جاتے ہو
اور ان کے سامنے جاتے ہو تو بدعتی بن جاتے ہو“۔ثناء اللہ امرتسری صاحب اور احمد دین امرتسری کے درمیان

تحریری مناظرہ بھی ہوا۔ جو برہان القرآن کے نام سے شائع ہو چکا ہے اس مناظرے کی روداد پر تبصرہ کرتے ہوئے غازی دھرم پال نے لکھا تھا کہ "ہمارے مولانا ثنا ءاللہ امرتسری کے نزدیک رسولِ خدا، خدا ہیں بحکم خدا" ان کا اشارہ ان آیات کی طرف تھا جو قاضی ثناءاللہ صاحب نے اطاعت رسول کے ضمن میں پیش کی تھی جس میں رسول کی اطاعت کو خدا کی اطاعت قرار دیا گیا تھا۔

شیخ محمد عبدہٗ۔چند معلومات:

عبدہٗ کو مختلف دائروں کے یورپی مصنفین کی کتابوں سے بھی خاصی شناسائی ترجموں سے حاصل ہوئی۔ وہ انگریز فلسفی ہربرٹ اسپنسر کے مداح تھے انگلستان گئے تو اس سے ملاقات کی اور اس کی تعلیم کا فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ بھی کیا تا کہ مصری مدارس کی اصلاح کی تجاویز کا مسودہ تیار کرنے میں اس کے خیالات سے استفادہ کرسکیں۔

عبدہ دو انتہاؤں کے درمیان تھے۔ لارڈ کرومر کا قول ہے کہ وہ اپنے "تجدد" کی وجہ سے اس قدر بدنام تھے کہ قدامت پسند مسلمانوں کو اپنے ساتھ نہ رکھ سکتے تھے اور خود اتنے مغرب زدہ نہ تھے کہ یورپی طریقوں سے نقالوں کو خوش کر سکتے۔ لہذا وہ نہ تو کافی پکے مسلمان تھے نہ کافی پکے یورپی تھے۔

پروفیسر ایم ہارٹن نے محمد عبدہٗ کے مطالعے کے دوسرے حصے میں عبدہ کی دُنیائے فکر Die gedan kenwelt von mohammad Abduh کے عنوان سے ایک نہایت جامع خلاصہ درج کر دیا ہے۔ (ملاحظہ ہو Britirage zur kenntniss des orients ۱۹۱۷ء صفحات ۱۹۱۷ صفحات ۱۲۸۔۴۷) میں Sein Leben and theologisch philosophisch gaden kon welt پروفیسر موصوف کے اس طویل مقالے کا پہلا حصہ اسی رسالے کی سابقہ جلد میں موجود ہے۔ پروفیسر ہارٹن نے اس مقالے کو محمد عبدہٗ کے عالمی فکری تحقیق تک محدود رکھا ہے۔

پروفیسر ہارٹن لکھتے ہیں کہ ہم مورخین مغرب کو جو شرق کے ذہنی ارتقا کا مطالعہ کرنے کے عادی ہیں بے حد افسوس ہے کہ اس موقع پر جب زمانہ حاضر کی ثقافت نفوذ کر رہی ہے اسلام میں بو علی سینا جیسا کوئی مفکر اعظم پیدا نہ ہوا جو ثقافت کے نئے مسائل سے دست و گریبان ہوتا۔ قدیم ثقافت کے مردہ و افسردہ اجزا پر غالب آتا۔ اس کے عمدہ اور ٹھوس بنیادی اصولوں کو ترقی دیتا اور دنیا کے علوم حاضرہ کے کم از کم بڑے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا۔ (Beitrage تیرھویں جلد صفحہ ۱۲۸) مفتی محمد عبدہ کے طریقے معروضی اور سائنسی نہیں ہیں۔ لہذا ان کے نتائج ناقص ہیں انھوں نے ایک دفعہ بھی علم کے متعلق ٹھوس نقد و نظر کا تجسس نہیں کیا۔ (Beitrage تیرھویں جلد صفحہ ۱۲۸) خالص سائنس ان میں نایاب ہے اور فلسفہ دین سے قریب قریب علیحدگی کا مترادف ہے ان کی تصانیف میں سائنسی موضوع کے عالمگیر تصور کے مسائل تلاش کرنا بالکل بے کار ہے۔ (Beitrage

تیرہویں جلد ۸۵) ان میں ہمیں صرف یہ بات نظر آتی ہے کہ جن چیزوں پر ترقی کی رفتار غالب آ رہی ہے ان کو حذف کر دیا جائے ایک نئی دُنیائے فکر کی تعمیر ان کے پیشِ نظر نہیں ہے۔ (Beitrage چودھویں جلد صفحہ ۱۲۸)۔

ہارٹن کا خیال ہے کہ جہاں جہاں محمد عبدہ نے فلسفے اور الہیات کے مسائل کو نئے انداز سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے انہیں صرف جزوی کامیابی ہوتی ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ جہاں انھوں نے قدیم کو ناکافی دیکھا او راس کے کھنڈروں سے رستہ صاف کر دیا و جدید سائنسی فکر او رثقافت کے لیے راستہ تیار کرنے میں کامیاب ہوئے" لیکن یہ سمجھنا آسان ہے کہ اس طرزِ عمل سے انھوں نے بہت سی اچھی چیزیں صاف کر کے الگ ڈال دیں، اور افکار و تصورات کا بقیہ زمانۂ قدیم کے مقابلے میں بہت تنگ و محدود رہ گیا...... جو کچھ ناقص سمجھ کر پھینک دیا گیا ہے وہ دوبارہ اٹھانا پڑے گا"۔ (Beitrage تیرھویں جلد ۸۲۔۸۳) کتنا حصہ قابلِ قبول ہے یہ فیصلہ کرنے میں بھی ان کے فکر کی پرواز ساتھ نہیں دیتی لیکن ابھی بہت سا کوڑا کرکٹ باقی ہے جو نئی عمارت کے لیے جگہ نکالنے کی غرض سے دور کرنا پڑے گا (ملاحظہ ہو Beitrage تیرھویں جلد صفحہ ۱۲۸)

مفتی عبدہٗ کا سب سے بڑا امتیاز سائنس کے دائرے میں نہیں۔ بلکہ مذہبی بیداری میں ہے ان کی اہمیت کا ایک اور لازمی عنصر یہ ہے کہ انھوں نے متکلمانہ فلسفے کو ناکافی اور غیر قطعی قرار دیا او راس سے ایک جدید فلسفے کی وضع و ترتیب کا موقع نکال لیا (Beitrage تیرہویں جلد۔ صفحات ۸۶۔۸۷) اگرچہ انھوں نے عہدِ حاضر کے اسلامی فکر کی جدید تعمیر میں توقع کے مطابق کامیابی حاصل نہ کی لیکن ایک مشرقی سے اس امر کی توقع رکھنا پرلے درجے کی ناانصافی ہوگی۔ کہ ان دو امر فکر میں مکمل نتائج پیش کرے گا جن میں خود مغرب بھی اب تک ایسے نتائج حاصل نہیں کرسکا مفتی محمد عبدہٗ کو اپنے ماحول کی رعایت مدنظر تھی اور وہ اس پر انحصار بھی رکھتے تھے۔ چونکہ ماحول انتہائی پس ماندہ تھا اس لیے ہم اس مصلح کو واضح تر روشنی میں دیکھ سکتے ہیں اور اس کی بہت سی کتاہیوں کو معاف کرسکتے ہیں (Beitrage تیرہویں جلد صفحہ ۱۲۸) ہارٹن یہ بھی لکھتے ہیں کہ جب ازمنۂ وسطیٰ کے کلیتی طریقے کے خلاف جدید طریقِ فکر سیکھا جاچکا تو مفتی محمد عبدہ نے جو اولین اساسی چیزیں حذف کیں اس میں وہ کسی بڑی غلطی کے مرتکب نہیں ہوئے (Beitrage تیرہویں جلد صفحہ ۸۳) پھر بھی یہ واقعہ ہے کہ مفتی محمد عبدہ جدید فکر و ثقافت کی معقول بنیاد کی طرف ترقی کرنے میں صرف ابتدائی مرحلے پر پہنچ سکے (Beitrage تیرھویں جلد صفحہ ۸۲) جب اسلام ثقافتِ جدیدہ کو پوری طرح اخذ و جذب کر لے گا تو اس کے بعد ہی منطق فلسفہ او ردینیات کے متعلق قطعی اور مکمل تصانیف پیش کی جاسکیں گی۔ (Beitrage تیرہویں جلد صفحہ ۷۸)۔

چند معلومات نیچرا اور سائنس کے بارے میں:

حکیم محمود احمد برکاتی کے مطابق [سرسید کی پرورش ددھیال میں نہیں ننھیال میں ہوئی تھی مگر وہ ابھی گیارہ

برس ہی کے تھے کہ نانا چل بسے، والد ایک آزاد طبیعت آدمی تھے اس لیے تعلیم و تربیت پر باقاعدہ توجہ نہ دی جا سکی۔

سیرت فریدیہ]

ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

[انھوں نے متوسط درجہ کی دینی تعلیم پائی تھی اور دینی علوم اور کتاب و سنت پر ان کی نظر گہری اور وسیع نہ تھی، جلد رائے قائم کر لینے اور جرأت کے ساتھ اس کا اظہار کرنے کے عادی تھے، وہ انگریزوں سے اس طرح متاثر ہوئے جس طرح کوئی مغلوب غالب شخص یا کوئی کمزور طاقتور سے متاثر ہوتا ہے۔ انھوں نے شخصی طور پر انگریزی تہذیب اور طرز معاشرت کو اختیار کیا اور دوسروں کو بھی بڑی گرم جوشی اور قوت کے ساتھ اس کی دعوت دی۔]

سی ایف اینڈ روز کی کتاب ''دہلی کے ذکا اللہ'' میں ذکر ہے کہ:

''بچپن میں سرسید عیش و طرب کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے جہاں ناچ گانا ایک معمول تھا۔ سرسید بھی بلا تامل حصہ لیتے تھے۔ اس طرح وہ معاشرے کی تمام علتوں کا شکار ہوئے۔''

ظفر حسن لکھتے ہیں ''سرسید کا اصلی ایمان سائنس کے طریقہ کار یعنی مشاہدے پر ہے جسے وہ دلیل قطعی مانتے ہیں۔'' اب ہم کو اس بات پر غور کرنا باقی ہے کہ جس چیز کا ہم نے مشاہدہ کیا ہے اور جس کو ہم نے دلیل قطعی یعنی مشاہدے سے واقعی بیان کیا ہے قرآن مجید یا وہ احادیث صحیحہ جو بدرجہ یقین یا قریب بہ درجہ یقین یا قریب بہ ظن غالب پہنچی ہیں اور کوئی نقص یا کوئی وجہ ان کے انکار کی بھی نہیں ہے وہ تو اس کی مخالف نہیں ہیں، کیونکہ اگر وہ اس کی مخالف ہوں تو دو کاموں میں سے ایک کام ضرور کرنا پڑے گا۔ یا اس مشاہدے کو غلط ماننا پڑے گا یا نعوذ باللہ اسلام کو غلط تسلیم کرنا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں وہ ہر اس چیز کو جو سائنس کے خلاف ہو غلط سمجھتے ہیں، ان کا قول ہے اگر ورڈ اور ورک کے کسی حیثیت کے مطابق نہیں تو ایسا ورڈ ورڈ آف گاڈ نہیں ہو سکتا۔

چنانچہ قیامت کے دن آسمان کے پھٹنے سے انکار کرتے ہوئے فرشتوں کے بارے میں لکھتے ہیں

''جب ڈاہی نہ رہے گا تو بیٹھیں گے کاہے پر؟ [ظفر حسن، حالی اور سرسید کا نظریہ فطرت]

''سرسید اور حالی کے نظریہ فطرت'' کا دیباچہ لکھتے ہوئے سہیل عمر [ناظم اقبال اکادمی] نے بعض دلچسپ مباحث پر روشنی ڈالی ہے۔

''نشاۃ ثانیہ سے ادھر کی مغربی تہذیب سمیت تمام روایتی تہذیبیں بلکہ دینی روایتیں فطرت کا ایک مشترک تصور رکھتی ہیں اور جدید مغربی تہذیب ان کے مقابل ایک الگ اور انوکھے رجحان کی نمائندہ ہے۔ قدیم تہذیبوں میں باہمی اختلاف افکار بھی ہے مگر اس کی حیثیت مجموعی تناظر میں ایک مانوس تنوع سے زیادہ نہیں۔

سرسید اور حالی کے افکار کی ٹھوس بنیاد نہ تھی:

اس کتاب سے یہ بات واضح طور پر قاری کے سامنے آجاتی ہے کہ ان دونوں بزرگوں کی نیت خواہ کتنی ہی نیک رہی ہو مگر ان کے افکار کسی ٹھوس علمی بنیاد سے محروم تھے۔ انھیں خود پتہ نہ تھا کہ جن تصورت کو وہ اٹل حقائق سمجھ رہے تھے، ان کی حیثیت ان کے زمانے کی مغربی تہذیب کے متروکہ ردی مواد سے زیادہ نہ تھی، اور اسے بھی زمانے کی ہوا نے جلد ہی ہباءً منثورا کر دیا۔

دیگر علوم کی طرح فطرت سے متعلق علوم میں ہمیں یہ چیز واضح طور پر نظر آتی ہے کہ ان علوم کا مقصد اور غایت ان علوم کے دائرے سے کہیں باہر ہے۔ یہ علوم اس تک پہنچنے کے مختلف وسائل تو اختیار کر سکتے ہیں مگر خود اس مقصود کا تعین نہیں کر سکتے، اس مقصود کو حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے مختلف علوم وفنون میں مختلف طریقے استعمال کیے۔ جن کا دائرہ تجربے اور مطالعے سے لے کر تعقل واشراق تک پھیلا ہوا ہے۔ مگر اس مقصود کا تعین تنزیل ربانی سے ہوتا ہے جو ایک "بالا دست" عامل کی حیثیت سے یہ فیصلہ کرتی ہے کہ کس روایت میں کون سے کونیاتی علوم پنپنے چاہئیں۔

سرسید نیچر کے انگریزی معانی سے ناواقف تھے:

سرسید نے روایتی علوم کی تعلیم نہیں پائی تھی۔ مابعد الطبعیاتی شعور کا فقدان ان کے ہاں بالکل واضح ہے لہٰذا دیگر دینی روایتوں اور تہذیبوں میں فطرت کے تصورات کا علم تو ایک طرف رہا، ان کو مسلمانوں کے کونیاتی علوم اور بالخصوص فطرت سے متعلق علوم کا بھی قرار واقعی علم نہ تھا۔ مسلمانوں کے لیے دلِ دردمند کے ہاتھوں مجبور ہو کر اصلاح معاشرہ کی دھن میں پیرویٔ مغرب میں ایسے جتے کہ اور بہت سے خیالات کی طرح انھوں نے فطرت کے بارے میں بھی مغرب سے بعض چلتے ہوئے نظریات لیے اور انھیں ادھ کچرا ہی نگل گئے، اور ان کی بنیاد پر تفسیر قرآن سے لے کر سیاست وسماجیات تک اپنے افکار کی عمارت اٹھا دی، مگر بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر ظفر حسن کی تحقیق یہ ہے کہ فطرت کے برے بھلے جو بھی رائج الوقت معانی رہے ہوں سرسید اور دوسرے "نیچری" یہ بھی نہیں جانتے تھے کہ لفظ نیچر انگریزی میں کتنے معانی رکھتا ہے۔ [دیباچہ سرسید وحالی کا نظریہ فطرت]

عبداللہ چکڑالوی چند اہم معلومات:

سرسید کے انتقال کے صرف چار سال بعد ۱۹۰۲ء میں مولانا عبداللہ چکڑالوی نے اپنے فرقہ "اہل قرآن" کا آغاز کیا۔ مولانا عبداللہ چکڑالوی مسلکاً بریلوی تھے ان کے والد محترم تونسہ شریف کے گدی نشین سلیمان تونسوی کے مرید تھے، ایک مرتبہ ان کے والد صاحب عبداللہ چکڑالوی کو پیر صاحب کی خدمت میں لے

گئے اور قدم بوسی کی ہدایت کی، عبداللہ چکڑالوی نے پیر صاحب کے پیر چھونے سے انکار کر دیا، پیر صاحب نے بچے کو شاباش دی اور قرآن کی آیت برجستہ سنائی "یا بنی ولا تشرکو، انّ اشرک الظلم العظیم" تو نسہ سے واپسی کے سفر میں ان کی دنیا بدل گئی وہ اہل حدیث ہو گئے اور لاہور میں اہل حدیثوں کی مشہور مسجد چینیاوالی کے خطیب بنے۔ لیکن پھر اہل حدیث سے اہل قرآن بنے اور تاریخ اسلام میں پہلی مرتبہ ۱۹۰۲ میں ایک فرقہ نہایت جرات کے ساتھ قائم کیا جس کا نام "اہل قرآن" رکھا اس سے پہلے کسی نے اپنے آپ کو قرآن سے وابستہ فرقے کی حیثیت نہیں دی حتیٰ کہ خوارج نے بھی اس جرات کا اظہار نہیں کیا۔ انھوں نے قرآن کا مکمل ترجمہ کیا جو "ترجمہ قرآن بہ آیات الفرقان" کے نام سے موسوم ہے۔ مولانا چکڑالوی پنج وقتہ نمازوں کے قائل تھے اور موجودہ رکعتوں کے بھی لیکن قرآن کے اذکار کے قائل نہیں تھے۔ نماز میں التحیات درود وغیرہ کو غلط سمجھتے تھے۔ نماز میں اللہ اکبر کہنے کو انھوں نے شرک قرار دیا ان کا استدلال تھا کہ کیا اللہ "اصغر" بھی ہوتا ہے۔ اللہ اکبر کی جگہ انھوں نے "ان اللہ کان علی کبیرہ" کی تسبیح ایجاد فرمائی جس کا مطلب ہے کہ "بے شک اللہ علیم وخبیر تھا" اعتراض ہوا کہ اللہ علیم وخبیر تھا تو کیا علیم و خبیر اب نہیں رہا۔ لفظی موشگافیاں کہاں سے کہاں لے جاتی ہیں۔ مخالفین نے سوال کیا کہ قرآن میں احسن الخالقین، اور احکم الحاکمین کی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں جس کا مطلب یہی ہے کہ کوئی کمتر خالق اور کمتر حاکم بھی ہوتا ہے اس کا شرک سے کیا تعلق ہے؟ کیا خدا خود شرک کا ارتکاب کر سکتا ہے۔ سورہ فاطر کی ایک آیت سے وہ پنج وقتہ نمازوں کا استدلال کرتے تھے جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے فرشتے بنائے جن کے پر ہوتے ہیں دو دو تین تین چار چار۔

مولانا عبداللہ چکڑالوی نے "اشاعت القرآن" کے نام سے اپنا رسالہ بھی نکالا۔ اپنے ہم خیال لوگوں سے وہ ایک عہد نامے پر دستخط بھی لیتے تھے جو "عہد نامہ عقاید اہل ذکرو القرآن" کہلاتا تھا۔ انھوں نے تمام مکاتب فکر کی فقہ موجودہ قواعد وضوابط اور اجماع سے انکار کیا اور فرمایا کہ صرف قرآن رہنمائی کے لیے کافی ہے۔ وہ اذان کو غیر ضروری سمجھتے تھے اور سنت و نفل نمازوں کے قائل نہ تھے۔ سو فیصد مسلمان حالت نماز میں دونوں گھٹنے زمین پر ٹیکتے ہیں لیکن اہل قرآن صرف ایک گھٹنے کو ٹیکتے تھے، اپنے آپ کو اذیت دینے کا یہ عمل عجیب وغریب تھا۔ نماز جنازہ اور تجہیز و تکفین کو وہ فضول ولغو چیز سمجھتے تھے ان کا خیال تھا کہ مرنے والوں کے لیے دعائے خیر اور خیرات ایک لایعنی اور لغو کام ہے۔

عبداللہ چکڑالوی اللہ اکبر کو شرک قرار دیتے تھے کہ کیا اللہ اصغر بھی ہوتا ہے اللہ اکبر کی جگہ ان اللہ کان علی کبیرا پڑھتے تھے کسی نے پوچھا کہ کیا اللہ بڑا تھا اب نہیں ہے یہ جواب تھا اکبر کا کیا اللہ چھوٹا بھی ہوتا ہے

عبداللہ چکڑالوی صاحب کا دعوی تھا کہ تمام ارکین اسلام قرآن سے ثابت کیے جا سکتے ہیں لیکن جب وہ ایسا نہ کر سکے تو تحریفات، بدعات، تخفیف، کتربیونیت کا عمل شروع ہو گیا، اس کے نتیجے میں فرقہ اہل

القرآن مزید فرقوں میں تقسیم ہوگیا۔ مستری محمد رمضان [۱۹۴۰ء۔۱۸۷۵ء] نے قرآن کی روشنی میں نمازوں کی تعداد تین قرار دی، تمام نمازوں میں صرف دو رکعت برقرار رکھے اور نمازوں سے تلاوت کا عنصر خارج کردیا، وہ گجرانوالہ منتقل ہوگئے اور "بلاغ القرآن" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا اور "انجمن اہل الذکر و القرآن" کی بنیاد رکھی، نمازوں کے سلسلے میں موقف کی وضاحت کے لیے انھوں نے "اقیموا الصلوۃ" کے نام سے ایک کتاب بھی تحریر کی۔

عبداللہ چکڑالوی نے حجیت حدیث سے صرف انکار ہی نہیں کیا بلکہ اسے شرک فی الکتاب قرار دینے لگے وہ لکھتے ہیں:

پس کتاب اللہ کے ساتھ شرک کرنے سے یہ مراد ہے کہ جس طرح کتاب اللہ کے احکام کو مانا جاتا ہے اسی طرح کسی اور کتاب یا شخص کے قول یا فعل کو دین اسلام میں مانا جائے خواہ فرضاً جملہ رسل و انبیاء کا قول یا فعل ہی کیوں نہ ہو۔ جس طرح شرک موجب عذاب ہے اسی طرح مطابق **قرآن الحکم الا لله** اور **الا له الخلق و الامر** اور **ولا یشرک فی حکمة احدا**"۔ کہ شرک فی الحکم یعنی دین میں اللہ کے حکم کے سوا اور کسی کا حکم ماننا بھی اعمال کا باطل کرنے والا باعث ابدی و دائمی عذاب ہے۔ افسوس شرک فی الحکم میں آج کل اکثر لوگ مبتلا ہیں"۔ [ترجمۃ القرآن بہ آیات الفرقان ص:۹۸]

"تعدد ازواج بحوالہ قرآن زنا میں داخل ہے۔ جس سے انبیاء و رسل علیہم السلام اور ان کی امت پاک ہے اور ان پر سراسر افترا اور بہتان ہے"۔ [اشاعۃ القرآن، مئی ۱۹۲۲ء، ص:۱۸]

عبداللہ چکڑالوی کے ایک اور معتقد سید رفیع الدین ملتانی نے صرف چار نمازوں کو درست قرار دیا اور اسے قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ [طلوع اسلام اگست ۱۹۷۶ء ص ۵۹]

انھوں نے ایک نیا فرقہ بنایا ان کا خیال تھا کہ قرآن سے نماز میں صرف دو رکعتیں ثابت ہوئی ہیں تین چار رکعات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ استدلال انھوں نے قرآن کی اس آیت سے کیا جس میں حالت جنگ و خوف میں ایک رکعت نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جو نصف نماز ہے لہٰذا ان کا استدلال یہ تھا کہ مکمل نماز دو رکعات ہیں۔

عبداللہ چکڑالوی لاہور میں مسلم اول میاں چٹو کے گھر میں مقیم ہوئے اور وہیں ایک مسجد بھی بنائی، یہ مسجد آج کل مسلمانوں کی تحویل میں ہے کیوں کہ فرقہ اہل قرآن اب باقی نہیں رہا چکڑالوی کے ایک مرید مستری محمد رمضان گجرانوالہ نے ان کے نقطہ نظر سے اختلاف کیا اور قرآن کی آیتوں سے تین نمازوں کا ثبوت پیش کیا اور اپنے فرقے کو اہل قرآن سے الگ کرکے نیا فرقہ بنایا جس کا نام رکھا اور "بلاغ القرآن" کے نام سے ایک رسالہ بھی نکالا۔ یہ فرقہ بھی تاریخ کے کسی ورق میں محفوظ ہونے کا منتظر ہے۔

چکڑالوی صاحب کے جاں نشین مولوی حشمت علی تھے اور وہ رسالہ "اشاعت القرآن" نکالتے رہے۔ آخری عمر میں عبداللہ چکڑالوی کا آدھا دھڑ مفلوج ہوگیا تھا۔ ان کے حلقے کا خیال تھا کہ انھیں زہر دیا گیا تھا جب کہ ان کے مخالفین، حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے پیش گوئی کی ہے کہ جو میری مخالفت کرے گا وہ مفلوج ہوکر مرے گا۔ چکڑالوی صاحب نے معجزات، شفاعت، عذابِ قبر، ایصال ثواب اور تعدد ازدواج کا بھی انکار کیا حالانکہ قرآن میں بار بار تعدد ازدواج کا ذکر ہے لیکن عقل پر کلیتاً انحصار کے نتیجے میں آدمی اس مقام پر آجاتا ہے۔ انھیں قرآن پر بھی عبور حاصل نہ تھا انھوں نے ایک سائل کے جواب میں یہ فتویٰ لکھا کہ:

"رسول اللہ کو دوسرے انبیاء پر اہمیت دینا دوسرے انبیاء کی تحقیر و تذلیل ہے اور حوالے کے طور پر قرآن کی آیت لانفرق بین احد من رسلہ "پیش کی (اشاعت القرآن مئی ۱۹۲۲ص ۱۲۔۱۴)

ان کی نظر سے قرآن کی یہ آیت نہیں گزری "تلک الرسل فضلنا بعضھم علی بعض" پہلی آیت میں مقام رسالت کا ذکر ہے جس میں سب برابر ہیں دوسری آیت میں ان کے درجات کا بیان جس میں فرق ہے۔

احمد دین امرتسر کا مکتب فکر: امت مسلمہ

اسلم جیراج پوری لکھتے ہیں مولانا احمدالدین صاحب ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے قرآن فہمی میں اپنی پوری زندگی صرف کی اور قرآن کو قرآن ہی سے سمجھتے رہے۔ وہ قرآن کے ایک ایک لفظ، ایک ایک آیت اور ایک ایک مسئلہ کی تشریح شواہد فطریہ اور دلائل عقلیہ کی روشنی میں صرف قرآن ہی سے کرتے ہیں۔ یہ بہت ممکن ہے کہ ہم ان کی بعض تشریحوں سے متفق نہ ہوں۔ لیکن ان کے مسلک سے اختلاف کرنا ممکن نہیں ہے۔ مولانا موصوف اپنی مسئولیت اور ذمہ داری کا احساس رکھتے ہیں۔ اس لیے جو مطلب سمجھتے ہیں اس کو بلا خوف لومۃ لائم صاف صاف لکھ دیتے ہیں، مفہوم کے ہر پہلو پر ان کی نظر رہتی ہے اور سب کو نمایاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وجہ سے ان کے بیان میں طوالت ضرور آجاتی ہے۔ مگر کوئی گوشہ تشنہ نہیں رہنے پاتا...... وراثت کے مسائل کو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ سمجھا ہے، ان کی یہ تفسیر مجتہدانہ شان رکھتی ہے۔ اور قرآنی تعلیمات کو قرآن ہی سے حل کرنے اور سمجھنے والوں کے لیے ایک نادر ذخیرہ ہے"۔ (سیرت احمدالدین، حصہ دوم، ص ۱۰۷) لیکن احمد دین امرتسری کا ذکر پرویز صاحب کے یہاں بالکل نہیں ملتا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ پرویز صاحب اپنے استاد جیراج پوری سے متاثر ہوں مگر ان کے استاد سے متاثر نہ ہوں۔ یہ طریقہ پرویز صاحب کے اس فلسفے کے مطابق ہے کہ قرآن میں صلوٰۃ نہیں ہے بلکہ نظام صلوٰۃ ہے اور اس سے مراد وہ نظام صلوٰۃ نہیں جو مساجد میں رائج ہے۔

پرویز صاحب نے سلیم کے نام خطوط میں سترہویں خط میں اپنے افکار و نظریات کے کاشانہ فکر میں کرنوں کا سبب صرف اور صرف علامہ اسلم جیراج پوری کو قرار دیا ہے لیکن اصلاً اس کاشانہ فکر میں بے شمار کرنیں جگمگا

رہی تھیں، جن کا ذکر دانستہ نہیں کیا گیا۔ پرویز صاحب کے استاد خود اعتراف کرتے ہیں کہ خواجہ احمد دین کی تعلیمات نادرو مجتہدانہ ہیں۔ پرویز صاحب اس سے بے خبر رہے ہوں کیسے ممکن ہے؟

اس تغافل وتساہل کا سبب پرویز صاحب کی حکمت عملی تھی کیوں کہ احمد دین امرتسری اور ان کی جماعت امت مسلمہ پر "اہل قرآن" کی مہر لگ چکی تھی۔ احمد دین امرتسری قرآن پر تفکر اور تدبر فی الحدیث اور عبداللہ چکڑالوی سے بحث ومباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ نمازیں تین ہیں اس کے برعکس سرسید اور اسلم جیراج پوری حجیت حدیث کا انکار کرنے کے باوجود عمل متواتر اور تعامل صحابہ کے قائل تھے۔ پرویز صاحب نے اپنی تحریروں میں فرقہ "اہل قرآن" کے عبداللہ چکڑالوی کا براہ راست ذکر کیا ہے اور اس فرقے پر سخت تنقید کیا ہے لیکن احمد دین امرتسری کے بارے میں کامل سکوت اختیار کر کے اپنے "ماخذ دین" کو لوگوں کی نگاہوں سے مستور رکھا ہے۔ منکرین حدیث، اہل قرآن، مصلحین اور متجددین کی تحسین وتعریف اور رد وتردید و مذمت میں جتنی بھی کتابیں، رسائل وجرائد شائع ہوئے ہیں، خواہ وہ اردو میں ہوں، انگریزی میں یا عربی وفارسی میں، ان میں احمد دین امرتسری کا ذکر بہت مختصر ہے۔

علامہ عرشی: البیان:

علامہ عرشی حکیم فیروز الدین طغرائی اور احمد دین امرتسری کے شاگرد تھے، انھوں نے احمد دین امرتسری پر بہت کام کیا۔ انھوں نے علامہ اقبال کی مثنوی اسرار خودی کے خلاف مثنوی لکھی تھی دورہ حدیث مولانا حسین علی سے کیا تھا، علامہ مشرقی بھی احمد دین امرتسری سے متاثر تھے۔ علامہ نے احمد دین کی "تفسیر بیان للناس" سات جلدوں کی تلخیص "قرآن سے قرآن تک" ایک جلد میں کی جو سات سو صفحات پر مشتمل ہے اور کراچی سے ۱۹۷۵ء میں مکتبہ معارف قرآن کی جانب سے شائع ہوئی، احمد دین امرتسری کی دیگر کتابوں میں برہان القرآن، میراث القرآن، اسلام، خیر کثیر دراثبات وجود رب قدیر کو اہم مقام حاصل ہے۔ عرشی امرتسری کی دیگر تصانیف درج ذیل ہیں:

"ملت ابراہیم"، "حج"، "تحقیق قربانی" [تاریخ صف اول اور قرآن کی رو سے]، "تاویل تنزیل" [بہائیوں کے رد میں لکھی گئی ہے]، "مسیحیت کی آغوش میں"، "جنت کا گہنا"، "قرآنی پیشین گوئیاں"، "نقشہائے رنگ رنگ" [فارسی کلام کا مجموعہ]، "رسوا کیا مجھے"۔

علامہ عرشی نے سوانح احمد دین امرتسری دو جلد میں مرتب کی تھی، اس کا نسخہ نہیں مل سکا بعض معلومات سے اندازہ ہوا کہ "البیان" کے دو شمارے تھے جو اسی نام سے شائع ہوئے تھے لیکن اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

خواجہ دین احمد امرتسری (۱۸۶۱۔۱۹۳۶) مسلکاً اہل حدیث تھے وہ صرف دو نمازوں کے قائل تھے

خواجہ صاحب ممتاز اہل حدیث عالم مولانا غلام علی قصوری کے شاگرد تھے۔خواجہ احمد ین امرتسری نماز کو قرآن سے حجت نہیں سمجھتے تھے اور اسے رسول اللہ کا اجتہاد سمجھتے تھے اور چوں کہ ہر امتی مجتہد کے درجے پر فائز ہے لہذا اپنے اجتہاد کے ذریعے انھوں نے دو نمازوں کا تکلف فرمالیا حالاں کہ اس تکلیف کی بھی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

غلام علی قصوری بہت بڑے عالم تھے۔ایک جانب احمد دین ان کے شاگرد تھے تو دوسری جانب احمد اللہ جو غلام علی قصوری کے شاگرد بھی تھے اور مولانا ثناء اللہ امرتسری کے استاد بھی۔

غلام علی قصوری کی تقریر ’حسبنا کتاب اللہ‘ پڑھ کر خواجہ احمد دین صاحب قرآن سے متاثر ہوئے یہ اثر حدیث کے انکار پر ختم ہوا۔قرآنِ کریم کی تفسیر،تفسیر بیان للناس کے نام سے چھ جلدوں میں مکمل کی ہوراثت کے موضوع پر ۱۹۱۷ میں ’’معجزہ قرآن دربیان میراثِ مسلمان‘‘ تحریر کی۔اس کتاب کا اسلم جیراج پوری نے مکمل سرقہ کیا۔اور جب کسی نے اعتراض کیا تو فرمایا کہ میں نے خواجہ صاحب سے استفادہ کیا ہے۔امرتسر سے حکیم شہاب الدین نے ماہنامہ بلاغ شائع کیا تو اس میں پابندی سے مضامین لکھتے رہے۔امتِ مسلمہ کے نام سے خواجہ احمد دین امرتسری کے معتقدین نے ایک تنظیم قائم کی۔اس کے صدر میاں محمد بخش سوداگر صابون تھے اور امرتسر میں ۱۲۰ ایکڑ پر مشتمل زمین پر توحید باغ عرشی امرتسری کی زیرِ نگرانی قائم کیا جس میں مسجد مدرسہ،اسکول اور کتب خانہ اور منتظمین کے مکانات تعمیر کیے گئے۔امتِ مسلمہ آریہ سماجیوں سے مناظروں میں مصروف رہتی تھی اور ان مناظروں میں اہلِ قرآن آریہ سماجیوں کو شکست دیتے تھے لہذا تقسیم ہند کے موقع پر آریہ سماجیوں نے توحید باغ جلا کر خاکستر کردیا۔تقسیم ہند سے پہلے بلاغ بند ہوگیا تھا اور ’’البیان‘‘ کے نام سے ۱۹۳۷ء میں نیا رسالہ عرشی امرتسری کی ادارت میں امرتسر سے شائع ہونے لگا۔یہ رسالہ ۱۹۵۲ء تک نکلتا رہا صرف دو سال کا وقفہ ۴۹۔۴۷ کے درمیان آیا، ۴۷ کے بعد رسالہ لاہور منتقل ہوگیا۔

ابراہیم حنیف امت مسلمہ کے مفکرین میں بہت بڑے ماہر لسانیات تھے نمازوں میں تین نمازوں کے قائل تھے اور داعی الی الحق کے نام سے علماوقت سے طویل خط و کتابت اور مناظرے کرتے اور مضامین لکھتے تھے۔

سر سید اور جیراج پوری ارکان اسلام کی قدیم ہیت کو من وعن قبول کرتے ہیں۔سرسید قرآن کی من مانی تاویلات اور حدیث کے صریحاً انکار کے باوجود اسلام کے قدیم ڈھانچے کو برقرار رکھتے ہیں اور اس میں کسی تبدیلی کے قائل نہیں۔سرسید کی یہی قدامت پرستی عزیز احمد کو بہت کھلتی ہے اور وہ لکھتے ہیں:[اسلامی عقیدہ اور ایمان کے مجوزہ رسمیات کے سوال پر ان کی چونکا دینے والی قیاسی عقلیت پسندی کے باوجود انھیں قدامت پرست اور مقلد ہی کہا جاسکتا ہے۔مسلمانوں کی مروجہ عبادت (صلوٰۃ) کو وہ منطقی طور پر مکمل اور ساخت کے لحاظ سے ناقابلِ تغیر سمجھتے تھے‘‘۔

اسلم جیراج پوری حجیت حدیث کا انکار کرتے ہیں لیکن اسلام کے ارکان اور ڈھانچے کو رسول اللہ کا عمل سمجھتے ہوئے اسے برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں "چنانچہ ہمارے رسولؐ نے جملہ احکام قرآنی مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ پر عمل کر کے دکھلا دیا اور مسلمان اسی نمونہ پر عمل کرنے لگے۔ یہ اسوہ حسنہ امت کے پاس عمل متواتر کی شکل میں موجود ہے جس کے مطابق رسول اللہ کے عہد سے نسلاً بعد نسل وہ عمل کرتی چلی آئی ہے اس لیے یہ یقینی ہے اور دینی ہے اور اس کی مخالفت خود قرآن کی مخالفت ہے۔[ص ۱۵۶، تعلیمات قرآن اسلم جیراج پوری]
غلام احمد پرویز نے اسلم جیراج پوری کی شاگردی اختیار کی ان سے ایک سال تک عربی زبان کی تحصیل کی اپنے موقف کی وضاحت میں بار بار وہ اسلم جیراج پوری کا حوالہ دیتے ہیں، لیکن انھوں نے عمل متواتر، اور اسوہ حسنہ کے نقطہ نظر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا چونکہ پرویز صاحب کو ایک مضبوط سہارے کی ضرورت بھی تھی لہٰذا کبھی اسلمؔ جیراج پوری پر انھوں نے نقد و نظر نہیں کیا۔

سرسیدؔ اور اسلمؔ جیراج پوری کی یہ تاویلات اور شعائر اسلامی کے سانچے اور ڈھانچے کو برقرار رکھنے کا نقطہ نظر انھیں سواد اعظم کے ساتھ جوڑ کر رکھتا ہے، لہٰذا پرویز صاحب نے ان دونوں شخصیات کا سہارا لیا تا کہ امت سے مربوط رہ سکیں انھیں امت کا حصہ سمجھا جائے اور انھیں احمد دین امرتسری، عبداللہ چکڑالوی مستری محمد رمضان اور رفیع ملتانی کی طرح رد نہ کیا جاسکے۔

واضح رہے کہ احمد دین امرتسری کی کتاب "میراث اسلام" کا اسلم جیراج پوری نے عربی میں "الوراثۃ فی الاسلام" کے نام سے ترجمہ شائع کیا اور اسے اپنی تصنیف قرار دیا۔ جب ان پر سرقہ کا الزام عائد کیا گیا تو فرمایا کہ میں نے احمد دین امرتسری سے استفادہ کیا ہے لیکن اگر سرقے کا یہ معاملہ محض احمد دین امرتسری کی کتاب تک محدود رہتا تو اس الزام کو رد کیا جاسکتا تھا لیکن اسلم جیراج پوری کی مشہور کتاب "تاریخ امت" جو چار جلدوں میں شائع ہوئی خضری کی کتاب "تاریخ امت" کا سرقہ ہے۔

برعظیم پاک و ہند میں جدیدیت کی تاریخ جب بھی لکھی جائے گی اس میں کرامت جونپوری، سرسید احمد خان، عبداللہ چکڑالوی، احمد دین امرتسری اور غلام احمد پرویز کو مرکزی مقام دیا جائے گا۔ سرسید احمد خان جدیدیت کے نئے مکتبہ فکر کے بانی تھے۔ جدیدیت کے ضمن میں کرامت جونپوری اور خواجہ احمد دین امرتسری کو دانستہ نظر انداز کر دیا گیا ہے اور پاکستان، ہندوستان اور یورپی ممالک کے علمی و تحقیقی کاموں میں ان دونوں بزرگوں پر کوئی تفصیل نہیں ملتی مشہور مستشرق J.M.S Baljon کی کتاب [Modern Muslim Quran 1880-1960]

غلام احمد پرویز اور علامہ مشرقی کے حوالوں سے مزین ہے اس میں خواجہ احمد دین امرتسری کا جب بھی

حوالہ آیا ہے صرف "البیان" کے حوالے سے آیا ہے، ان کی تصانیف سے براہ راست کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ دیباچے میں مصنف نے اعتراف کیا ہے کہ اس کتاب کے سلسلے میں علامہ مشرقی اور غلام احمد پرویز نے ان کے ساتھ بے حد تعاون کیا لہٰذا یہ پوری کتاب ان دونوں کے افکار کے گرد گھومتی ہے۔ دونوں احمد دین امرتسری سے متاثر تھے لیکن دونوں نے انھیں اپنا پیرو مرشد تسلیم نہیں کیا اور پیرو مرشد کی کسی کتاب کا براہ راست ترجمہ یا حوالہ اس وقیع انگریزی کتاب کے مصنف کو فراہم نہیں کیا۔

جیراج پوری کے خیال میں قرآن کو سمجھنے، پڑھنے اور بیان کرنے کے لیے کسی بیرونی ذریعے خارجی سہارے کی قطعاً ضرورت نہیں اس کو سمجھنے کے لیے صرف عربی زبان کی تسلی بخش صلاحیت درکار ہے۔

عنایت اللہ مشرقی اس سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کے درست اور حقیقی معنی قرآن کے اندر ہی محفوظ و مامون ہیں اور ان کی کامل تشریح و تفسیر و تفصیل اس کے صفحات میں مقید ہے۔ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی کامل تشریح کرتا ہے۔ قرآن کو سمجھنے کے لیے نہ فلسفے کی ضرورت ہے نہ دانش کی نہ لغت کی حتیٰ کہ حدیث کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ جیراج پوری اور عنایت اللہ مشرقی دونوں احمد دین امرتسری سے شدید متاثر تھے۔ یہی حال پرویز صاحب کا بھی ہے لیکن ان تینوں کے یہاں وہ علمی گہرائی نہیں ہے جو احمد دین امرتسری کے یہاں نظر آتی ہے۔

غلام احمد پرویز نے عبداللہ چکڑالوی اور احمد دین امرتسری سے بھرپور استفادہ کیا لیکن اپنی کسی تحریر میں ان دونوں کا حوالہ دینا پسند نہیں کیا۔ بلکہ عبداللہ چکڑالوی کے خلاف تو کھلم کھلا تنقید کی اور اپنے فرقے کو اہل قرآن سے الگ رکھا۔ احمد دین امرتسری کے خلاف ملفوف تبصرہ کیا۔ مثلاً البیان امرتسر طلوع اسلام کو تبصرے کے لیے بھیجا گیا تو انھوں نے یہ طنزیہ تبصرہ کیا "سب کو معلوم ہے کہ منکرین حدیث کا امرتسر میں ایک فرقہ امت مسلمہ کے نام سے ہے وہ بھی انتہا پسند ہے رسول اکرمؐ کے بارے میں ان کا انداز تحقیر آمیز ہے" ۔ البیان نے اگلی اشاعت میں طلوع اسلام کے الفاظ نقل کر کے یہ تبصرہ کیا "ہم پرویز صاحب کو فکر قرآنی میں اپنا ساتھی سمجھتے تھے لیکن تبصرے سے پیشہ ورانہ رقابت نظر آتی ہے۔ یہ انداز انھوں نے کیوں اپنایا یہ ان کا ظرف ہے ہم ان سے سوال کریں گے کہ آپ متعین کر کے بتائیں کہ ہم نے رسول اللہ کی کہاں بے ادبی کی ہے یا تو آپ نشاندہی فرمائیں یا تو معذرت پیش کریں۔

پرویز صاحب غیر علمی گفتگو کے عادی ہیں مثلاً رسول اللہ نے نظام ربوبیت قائم فرمایا، پوری اسلامی تاریخ اس اصطلاح سے خالی ہے۔ صرف ابوالکلام کے یہاں یہ اصطلاح تھی، وہاں سے مستعار لی گئی۔ پرویز صاحب فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی میں ایک صندوق تھا جب کوئی آیت نازل ہوتی تو آپؐ اس صندوق میں پڑی ہوئی قرآن کی ماسٹر کاپی میں لکھوا لیتے تھے۔ [یہ بے بنیاد استدلال ہے جس کا کوئی حوالہ نہیں]

علامہ اقبال کا فکر و فلسفہ اور اقبال شناسی:

اقبال کا المیہ کیا تھا ڈاکٹر منظور احمد اپنی کتاب اقبال شناسی میں اقبال کے فکر و فلسفہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''دوسری جنگ عظیم کے وقت مسلم دنیا میں صرف چار ممالک ایسے تھے جو استعمار کے استحصالی قبضے میں نہیں تھے باقی سب جگہ انگریزوں، فرانسیسیوں اور ولندیزیوں کا قبضہ تھا، اقبال کو شاندار ماضی سے اس طرح محروم ہو جانے کا قومی احساس تھا۔ اقبال فی نفسہ مفکر نہیں تھے ان کی فکر کا بنیادی محرک مسلمانوں کی بالعموم اور برعظیم کے مسلمانوں کی بالخصوص حالت زار تھی اقبال کو مسلمانوں کے صرف جاہ و منزلت سے محروم ہو جانے کا قلق نہیں تھا بلکہ ان کے مطالعے نے بتایا کہ مسلمانوں نے علم کی مسند بھی مغرب کے لیے خالی کر دی ہے اور مغرب نے ان کے علمی اثاثے کے بل بوتے پر فلسفہ اور جدید سائنس کی شاندار عمارت تعمیر کر لی ہے۔ انھوں نے اس حقیقت کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں میں روشن خیالی پیدا نہ ہونے کے اسباب کیا ہیں اور نشاۃ ثانیہ صرف ان تہذیبوں کا حصہ کیوں بنی جو یہودی اور عیسائی مسلکوں پر عمل پیرا تھے۔ مسلم زوال کی وجوہات اقبال کی نظر میں تصوف، ارسطوی منطق پر اصرار، مذہب کا رشتہ طاقت کے ساتھ نہ جوڑنا، تخلیقی عزائم کا فقدان، مسلمانوں کا معرفت اور روحانی سکون کو منزل سمجھنا، وہ لکھتے ہیں کہ روحانی تجربہ مقصود بالذات نہیں بلکہ عمل کے لیے مہمیز ہے، ایک صوفی اور پیغمبر میں یہی فرق ہے کہ صوفی مقام وصال میں فنا ہو جاتا ہے اور پیغمبر اس سے نکل کر عمل میں مصروف ہو جاتا ہے۔''

اس مقام کی تشریح کرتے ہوئے کسی نے یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک صوفی سے پوچھا گیا کہ اگر انھیں معراج نصیب ہوتی تو وہ کیا کرتے، صوفی صاحب نے جواب دیا میں قرب الٰہی دیدار الٰہی کے بعد دنیا میں واپس نہ آتا، ایک صوفی اور پیغمبر میں یہی فرق ہے۔ صوفی تجلیات میں کھو جاتا ہے اور عرش کو مسکن بنا کر اپنی دنیا میں گم ہو جاتا ہے۔ پیغمبر تجلیات کا مشاہدہ کر کے عرش سے فرش پر لوٹ آتا ہے اور گم کردہ راہ لوگوں کو ہدایت کی راہ پر لگانا مقصد زندگی سمجھتا ہے۔

''اقبال نے زوال کا جو حل پیش کیا وہ سہ سمتی تھا اول مذہب کی ماہیت کہ یہ اپنی اصل میں کیا ہے۔ اس اصل پر ایک حرکی مابعد الطبیعیات کی عمارت کی تعمیر، کہ مسلمان آمادہ عمل ہو [آمادہ ترقی] ایک سماجی نقطہ نظر مہیا کرنا جو تہذیبی غلبے اور تسلط کو جواز فراہم کر سکے اقبال کی فکر پر چار مغربی مغربی مفکرین کے اثرات نمایاں ہیں ان میں ایک ولیم جیمس ہے اس کی کتاب Varieties of Experience کے اثرات خطبات اقبال میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

''جیمس وارڈ [۱۸۴۳ء۔۱۹۲۵] ولیم رچی سورلے [۱۸۵۵۔۱۹۳۵]، جان مکٹیگرٹ [۱۸۶۶ء۔۱۹۲۵] یہ تینوں کیمرج میں فلسفہ کے اساتذہ تھے وارڈ کی فلسفیانہ فکر مذہبی تصوریت پر مبنی تھی وہ بکلے اور

اسپنسر پر تنقید کرتا تھا۔ سورلے کے فلسفیانہ خیالات Moral Values & the Idea of God میں کیمبرج سے ۱۹۱۸ میں شائع ہوئے۔ ان تینوں اساتذہ کے فلسفے کائنات کا روحانی تصور پیش کرتے ہیں۔ ان تینوں مفکرین کے زیر اثر خطبات اقبال ۱۹۲۹ء میں پیش کیے گئے مصروفیات کے باعث اقبال تصوریت کے متزلزل فلسفے کے مباحث سے واقف نہ تھے ورنہ وہ اپنے بعض خیالات میں تبدیلی پیدا کر لیتے"۔[اقبال شناسی ۴۳۔۴۴]

"خودی کا فلسفہ بھی انہی اساتذہ سے مستعار ہے اور مغربی فکر کا شاخسانہ ہے" جہاں اظہار ذات ہی اصل زندگی ہے۔ کیونکہ وجود سے پہلے اور موت کے بعد زندگی اظہار کے قابل نہیں ہوتی۔ اسلام میں اظہار ذات کی اجازت نہیں۔ یہاں فناء ذات ہے۔ یہاں عبودیت، تسلیم و رضا اور سرافگندگی ہی حاصل زندگی ہے اس عجز و نیاز سے وہ شخصیت جنم لیتی ہے جو صحرا میں پھول کھلاتی، فرش پر رہ کر عرش سے کلام کرتی اور سینۂ صحرا سے حباب اٹھاتی ہے اور جس کا ہر عمل گوہر زندگی ہوتا ہے۔

"اقبال نے اسلامی فکر کے اس دعویٰ کو کہ "اسلام آخری شریعت فراہم کرتا ہے اور اس میں کسی رد و بدل کی گنجائش نہیں بلا کسی تنقید کے قبول کر لیا ممکن ہے اس کی وجہ وہ بے پناہ دباؤ جس کا جبر اتنا سبک ہے کہ انسان اس کو شعوری طور پر محسوس نہیں کرتا" منظور احمد کے خیال میں اسلام کو شریعت ماننا جبر سبک ہے حالانکہ اقبال کا یہ وصف انھیں جدیدیت پسندوں سے الگ کر کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کی صف میں شامل کرتا ہے اور یہاں ان کی شاعری صور اسرافیل، نغمۂ جبرئیل، بانگ درا اور شعلہ نوا بن جاتی ہے۔

دونوں [یعنی مذہب اور سائنس] ٹھوس تجربے سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ دونوں کا نقطۂ آغاز تجربہ کا ایک ہی مواد ہے۔[ص ۲۵، خطبات لاہور ۱۹۵۴ء]

سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریقہ کار استعمال کرتے ہیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں دونوں کا مقصد حقیقت نمائی تک پہنچنا ہے۔ درحقیقت مذہب ان اسباب کی بناء پر جو میں نے اوپر بیان کیے ہیں سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لیے بے تاب ہے۔[ص ۱۹۵۔۱۹۶ خطبات اقبال لاہور ۱۹۵۴ء]

کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے۔ .... انسانی زندگی کے مظاہر جو حیات اور شعور میں حقیقت کے روحانی پہلو کو واضح کرتے ہیں جدید سائنس اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی ممد و معاون ثابت ہوتی ہے"۔

خطبات اقبال کے ان اقتباسات پر تنقید کرتے ہوئے ڈاکٹر منظور الدین احمد بہت عمدہ تبصرہ کرتے ہیں، "مذہب کی تائید و توثیق اور احیاء کے لیے سائنسی تصورات سے تائید اور مذہبی اعتقادات کے لیے جدید

سائنس سے استدلال پائے چوبیں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے'' [اقبال شناسی،ص ۹۷]

''سائنسی تصورات کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرنا کمزور دلیل ہے ان کی مدد سے مذہبی حقائق کا احاطہ واحصاء ممکن نہیں''۔ علامہ اقبال کے خطبات کا مرکزی خیال جدید فکر کی مدد سے مذہب کا جواز مہیا کرنا ہے'' جو محال ہے کیونکہ جدید فکر کے نتیجے میں انسان آخرت کے بجائے تسخیر کائنات کا اسیر ہو کر طالب دنیا بن جاتا ہے اور دنیا ہی حاصل زندگی ہوتی ہے کیونکہ جدیدیت کے بنیادی آدرش آزادی، مساوات اور خیر و شر کے معیارات کا خود تعین اور زندگی کو کسی خارجی ماخذ سے جانچنے کے بجائے اپنی ذات کو ہی اصل منہاج و میزان سمجھنے کے نتیجے میں انسان تو صرف خدا کو ہی نہیں کھوتا بلکہ دنیا کو بھی کھو دیتا ہے۔ جدیدیت کے منصوبے کا اصل جوہر مابعد جدیدیت دور میں سامنے آیا لہٰذا پوسٹ ماڈرن ازم میں حقیقت کی تلاش اور مابعد الطبیعیات سوالات کے جوابات دینے کے بجائے ان سوالات کو فکر و نظر اور بحث و نقد سے خارج کر دیا گیا ہے۔ ان امور پر سوالات کے وجود سے کوئی بحث نہیں۔ جدید مفکرین کے یہاں موت کے بارے میں ایک بھیانک خاموشی ہے مابعد الطبیعاتی سوالات ان کا موضوع ہی نہیں ہے Every day life اور اس کو بسر کرنے کے طریقے ہی حاصل فکر بن گئے ہیں جو جدیدیت کے تصور آزادی اور تصور تسخیر کائنات و فطرت کے فطری حاصلات ہیں۔ انسان کا رشتہ اس کی تاریخ روایات مذہب سے کاٹ کر اسے ایک کھلونا بنا دیا گیا ہے۔ سائنس اور فلسفہ کی محدود فکر غیر مطلق [مابعد الطبیعیات] کا ادراک کیسے کر سکتی ہے۔ یہ ادراک ممکن ہی نہیں تھا لہٰذا مابعد جدیدیت کے مفکرین نے ان سوالات کو غور و فکر کے دائرے سے خارج کر دیا۔

فقہ القرآن:

فقہ القرآن کی تعریف مولانا سعید الرحمٰن علوی، اسحاق سندیلوی شیخ الحدیث ندوۃ العلماء، اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے کی اس کے بعض اجزاء ''حقوق نسواں'' پر پروفیسر دین محمد قاسمی نے تنقید کی ہے۔ مولانا یوسف لدھیانوی نے صرف رجم والے عنوان کو لیا ہے اور اس پر نقد کیا ہے اس کے سوا کوئی جامع تنقید نہیں لکھی گئی۔ مولانا منظور احمد نعمانی نے ''الفرقان'' کی ایک خاص اشاعت میں اہم کتابوں کے طور پر اس کا نام شامل کیا ہے۔ عنایت اللہ سبحانی نے اس سے متاثر ہو کر رجم پر کتاب لکھی ہے۔ جاوید احمد غامدی اور ان کے حلقہ اثر میں بھی اس کتاب کے اثرات محسوس ہوتے ہیں لیکن اشراق میں فقہ القرآن پر کبھی تبصرہ نہیں کیا گیا اور نہ کبھی اس حلقے کی تحریروں میں اس کا کوئی حوالہ دیا گیا۔ اس کتاب پر مصنف کا نام عمر احمد عثمانی درج ہے لیکن ایک فرانسیسی محقق کے مطابق اس کے مصنف علامہ طاہر مکی ہیں۔

ابوالکلام آزادؒ اور مولانا مودودیؒ کے بارے میں چند باتیں:

جدیدیت پسندی کے بعض اثرات راسخ العقیدہ علماء میں بھی دیکھے گئے ہیں یہ ان کی کمزوری ہے لیکن

عملاً یہ علما جدیدیت کے تحت مخالف ہیں اور ان کی تحریر اور ان کی تحریکوں نے جدیدیت پر کاری ضرب لگائی۔ ان راسخ العقیدہ علماء کے بعض تسامحات ملاحظہ کیجیے مثلاً:

جدید ترکی میں مصطفی کمال اتاترک نے اصلاحات کے تحت میراث اور گواہی میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا۔ ایسی ہی دوسری اصلاحات کے بارے میں ابوالکلام آزاد نے کہا تھا۔ اتاترک شریعت کو چھوڑے بغیر بھی یہ اصلاحات جاری کر سکتے تھے۔[اسلامی احکام و فقہ میں ترمیم مولانا آزاد کی نظر میں محمد شعیب عمری،

۵۸ میں ایک انٹرویو میں مولانا آزاد نے عورت کے سربراہ مملکت بننے کو جائز قرار دیا تھا اس پر تنقید کرتے ہوئے مولانا مودودی نے ترجمان القرآن میں تحریر کیا تھا کہ "جس شخص کے یہ خیالات ہوں اس کی جگہ اسلام کے دائرے کے اندر نہیں ہو سکتی"۔ واضح رہے کہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی ایک فتوے میں عورت کے سربراہ مملکت بننے کو جائز قرار دیا تھا۔

مولانا مودودی نے فاطمہ جناح اور ایوب الیکشن میں اھون البلیتین کے اصول کے تحت فاطمہ جناح کی حمایت کرتے ہوئے یہ دلیل دی تھی کہ فاطمہ جناح میں سوائے اس کے کوئی خامی نہیں کہ وہ عورت ہیں اور ایوب خان میں سوائے اس کے کوئی اچھائی نہیں کہ وہ مرد ہیں۔

پچاس کے عشرے میں جماعت اسلامی کا روزنامہ تسنیم جاری ہوا اور چند سال بعد بند ہو گیا اس اخبار میں کوئی تصویر شائع نہیں کی جاتی تھی۔ معیاری اخبار تھا، ۲۳/ مارچ ۱۹۷۰ء کو جماعت اسلامی نے دوبارہ اخبار جسارت جاری کیا تو تصاویر شائع کی جانے لگیں۔

حفظ الرحمٰن سیوہاروی کی کتاب اسلام کا اقتصادی نظام ۱۳۳۸ھ میں دہلی سے شائع ہوئی تو مولانا مودودیؒ نے ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۴۰ء جنوری ۱۹۴۱ء میں لکھا "اشتراکیوں کو راضی کرنے کے لیے یہ ایک اچھی تبلیغی کوشش ہے۔

مولانا مودودیؒ کا نظریہ حدیث:

مولانا مودودی کے تین اہم مضامین جن میں حدیث پر نقد و نظر کی جھلک ملتی ہے غلام احمد پرویز نے اپنی کتاب مقام حدیث میں حدیث کے کے لیے ان کو حوالے کے طور پر استعمال کیا۔ آزادی کا اسلامی تصور [تفہیمات ۱۱۳۔۹۸]، اتباع و اطاعت رسول [۲۸۱۔۲۷۳]، رسول کی حیثیت شخصی و حیثیت بشری [۲۸۱۔۲۷۳]، انہی مضامین کی بنیاد پر مولانا اسماعیل سلفی نے اپنی کتاب جماعت اسلامی کے نظریہ حدیث میں گرفت کی تھی لیکن مولانا مودودیؒ نے سنت کی آئینی حیثیت لکھ کر ان تمام شبہات، اعتراضات، خدشات، وسوسوں اور اندیشوں کا خاتمہ کر دیا جو سنت و حدیث کے حوالے سے مولانا کے معترضین نے پیش کیے تھے۔

معتزلہ حنفی تھے اور اہل قرآن اہل حدیث تھے:

آئینہ پرویزیت کے مصنف نے درست لکھا ہے کہ تمام معتزلہ حنفی تھے اور اس کی وجہ امام اعظم کی ایک کمزوری کہ وہ کوئی نئی حدیث سن کر اس پر جسارت سے تنقید کر دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ "اہل الرائے" کے نام سے مشہور ہیں۔ کیلانی صاحب نے مزید لکھا ہے کہ جن لوگوں نے جدیدیت کے معاملے میں ظن و اشتباہ کو پیدا کیا وہ اپنے آپ کو حنفی کہلانے میں عافیت سمجھتے تھے، معتزلین بھی حنفی تھے، پرویز صاحب بھی فقہ حنفی کے مطابق نماز پڑھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، پھر جن لوگوں کے نام پرویز صاحب نے گنوائے ہیں، عبیداللہ سندھی، حمیدالدین فراہی، مناظر احسن گیلانی، یہ سب حنفی ہی تھے۔ البتہ پرویز صاحب نے سید سلیمان ندوی کا نام خواہ مخواہ درج کر دیا۔ یہ وہ شخصیت ہیں جنھیں اقبال نے اپنے خطبات برائے تبصرہ و تنقید بھیجے تو آپ نے ان خطبات کے مضامین سے اتفاق نہ رکھتے ہوئے اس پر تبصرہ کرنے سے انکار کر دیا۔[۴۵۴] اشاعت سوم جنوری ۲۰۰۳ء۔]

لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انیسوی صدی کے منکرین حدیث کے سربرآوردہ لوگوں میں سرسید احمد خان، خواجہ احمد دین امرتسری، عبداللہ چکڑالوی، اسلم جیراج پوری سب اہل حدیث مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ سرسید احمد خان پہلے حنفی تھے اور نقش بندی سلسلے میں شاہ غلام علی سے بیعت تھے لیکن بعد میں وہابی ہو گئے، ان کا کہنا تھا کہ شیخ الکل میاں نذیر حسن محدث دہلویؒ کو وہابی بنانے والا میں ہوں، سرسید کی پہلی دینی کتاب "راہ سنت و ردبدعت" ہے جو ۱۸۵۰ء میں شائع ہوئی۔ سرسید توحید پرستی اور ردبدعات کے سلسلے میں بہت متشدد تھے۔ اس بنیاد پر کوئی محقق یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ پہلی صدی کے منکرین حدیث حنفی تھے تو چودھویں صدی ہجری کے منکرین حدیث اہل حدیث تھے لیکن یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ اس قسم کے دعوے کرنے والے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عکرمہ بن ابوجہل کی نسل سے تعلق رکھنے والے ممتاز حنفی محدث عبدالخالقؒ کے داماد سید نذیر حسین محدث دہلوی تھے اور شیخ الکل کو اہل حدیث ایک حنفی نے بنایا تھا، یہ مدعی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ عبدالخالقؒ کے صاحبزادے حضرت عبدالقادرؒ کے داماد ڈپٹی نذیر احمد تھے جو سرسید کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے اور جن کی کتاب "امہات الامہ" اور "ترجمہ قرآن" نے بہت سے جدید فتنے پیدا کیے لہٰذا ان تینوں کا مرکز ایک حنفی حضرت عبدالخالقؒ کا خانوادہ تھا۔ ظاہر ہے یہ غلط اور بالکل غلط طرز استدلال ہوگا۔ انکار حدیث کے فتنے کا تعلق کسی مکتب فکر سے وابستگی یا تقلید نہیں بلکہ اس فتنے کا اصل سبب "عقل" کی برتری اور افضلیت کا تصور ہے جو شخص بھی اللہ رب العزت کے کلام اور رسول اکرم کی سنت اور اسوہ حسنہ کے مقابلے میں اپنی عقل کو بہتر اور برتر سمجھے گا خواہ وہ مقلد ہو یا غیر مقلد وہ صراط مستقیم سے بھٹک کر رہے گا اور ایسا شخص قدیم و جدید اصطلاح میں Modrenist کہلائے گا، کیونکہ تحریک تنویر اور تحریک رومانویت عقل استقرائی و عقل استخراجی اور وجدان کے ذریعے علم، حقیقت کلی اور خالق کائنات اور

خیروشر کو بغیر کسی خارجی ذریعے کے پالینے کا دعویٰ کرتے ہیں یہی غلطی خوارج سے ہوئی یہی غلطی مرجئہ، قدریہ
معتزلہ نے کی اور غلطیوں کا یہ سلسلہ جاری و ساری ہے۔

La Vague De Modernisme en Asie

Oma Badouika

Anjourd' hui le numereaux de les musulmans orthodoxe ulema qui ont ete influence et daube par le philosophie et pense d' ouest va augmenter par jour.

En ce environ l' Egypte est excellere parmi tous les pays Islamique, y une groupe Nouvelle Islamistes, dans le cadre de Muhammad Alghazali et Yousuf Qurdawi rendrent bizarre intrepretation d' Al Quran et le sunnah. Ce groupe ne refute pas le Quran ou Sunnah mais clarifient tous les commendements d' Al Quran et Sunnah par le piere de touche de le philosophie d'ouest et croient que l'epistemologie d'ouest est le meilleur que de l'islame. On peux voir l'influence peu de le modernisme en Inde, y Allama Iqbal, Muhammad Ali Jauhar, Abul Kalam Azade, Maulana Abul ala Maudoudie sont daube partiallement par le philosophie d'ouest, mais dans l'ecole de secte Deoband, l' ulemas orthodexe sont compris dans la groupe nouvelle de modernisme, ils sont Muhammad Taquie Usmani, le fils de grande clerique du Pakistan Mufti M. Shafi (morte), le fils de grand clerique du Pakistan Dr. Zubair Ashraf Usmani et le fils de son frere Imran Ashraf Usmani. Tous les trois sont desorientes actuellement de le philosophie d'ouest, et qu ils ont islamize les avis infidel de l Economie d' ouest et adopte le systeme ribaiec

(d'interet) avec la misconception que c' est le systeme non-ribaiec(sans interet).

l'Al Balagh est une des journaux religieux dans les quelle le publictite de banque est advertise et tous les trois Ulemas sont les hommes consultatif de le banque Al Meezan et du banque Muslim Commercial, tous les deux banques faisent les affairs ribaiec. Recemment le banque Al Meezan a inaugure le programme de l'achats de voitures pour le quel, l'urgent non-ribaie sont servis pour l'acheter et il s' agit de leur insurer aussi, ridiculement il y'a le decree ou fatwa de l'Ulema mentiones, dans la quelle ils ont ecrit de prohibition des affairs de'insurance ce que c'est l'affairs ribaie et infidel ou Haraam ou contre l'islame.

Les influences de Modernisme peut etre observe aux les Ulema grandes de Deoband, par exemple dans le livre de intrepretation d' Allama Anwar Shah Kachemirie et Faizzul Barie dans la quelle il y'a le criticisme dure au livre Kitabut Tafseere d' Imam Bukharie, et aussi des notes de Mufti Abdur Rasheed, qui lui a ecrit pour un livre "Addaresat".

C' est etonnent que les Ulemas d' Ahlul Hadith secte n'objecten pas sur ce sorte des hommes. Maulana Saleemullah a repondue incertaine de la criticisme d'Anwar Chah Bukharie dans son livre Kacheful Bukharie.

Dans la vue d'Anwar Chah Bukharie, le rang de Quran est tres haute et l'hadith n'egalise pas le Quran. On peut

observer facilement ce difference en son livre (Interpretation de Hadith). Il a ecrit que le Prophet ne voulu pas faire ecrire les hadiths parceque le hadith n'egalise pas le Quran. Ici pour la notion moderniste d'Anwar Chah, il y' a un silence.

Le peril real pour l'islam n'est pas les philosophes musulman moderne ou liberal, parceque les gens leur assume les representatifs d' ouest, par exemple, Ghulam Ahmed Pervez, Taha Hussain, Dr. Riffat Hassan, Dr. Fazal ur Rehman et A. A. Faizi. Generallement les gens ne les acceptent jamais comme leur hommes. Mais le situation sera perileux quand les ulemas orthodoxe donneraient ou accepteraient le pensee d' ouest, le robe et base(fundamente) d'islame, car si les Ulemas s'ecartent de le piste actuel, il n y aura pas d' option pour eviter a devenir infidel.

La disposition de discussion, revival, re-intrepretation et penser ou reflechir sur les problemes moderne dans le monde Islamic va augmenter peu a peu. En ce direction l' universite d' Al-Azhar Caire a pris le premiere pas, mais l'Azhar etait dans l'influence de modernisme, et car le soutien du gouvernement ses re-intrepretatiens islamique ont devenus mefiant dans le monde Islamic, et les cleriques musulmans individuellement ou collectivement sont occupes a revivre le religion.

Au Pakistan Maulana Tahir Makkie est un exemple qui est occupe silencement dans les affairs pedagogique Islamque et aussi generallement, ne personne dans le circle de sa genre lui

connait. C'est a dire ici que le livre de Uomer Ahmed Usmani qui est imprime en huite volumes est, en verite sont des intrepretations de Tahir Makkie. Il a lu gravement les travails educatif et recherch de savants musulmans et l' histoire Islamique. Il est le combination marveilleux de orthodoxe et modernite. Mais on peux sentir a peu de extreme dans son disposition, a cause de ca, son pense ne est propogate pas en public.

Il a essaye d'amasser les doctorines, et decrees de les Ulemas musulmans selon les directivesd' Al Quran et le sunnah, c'est une essaie marveilleux. Si ses livres seraient traduit en Anglais et Arabie, l'autres Ulemas peuvent les lire et peuvent les connaitre. C'est tres etonnant que tous les livres de recerche Islamique en Francais, Allemagne et Anglais n'ont pas le reference au Fiqh al Quran.

Les Ulemas Pakistanais ne donnent pas leur revues critique sur ce livre. Une section de ce livre est pour la femme, mais Maulana Deen Qasimi est d' avis que ce section a l'influence et pense d' ouest mais, pour ca le Fiqhul Quran refere a Ibne Haram. Manzour Ahmed Nomani a le donne l' extreme d'importance. Pour quelque raison, Tahir Makki a ecrit le nom de Umer Ahmed Usmani en lieu de son nom sur Fiqhul Quran, le pere de lequel ,le Zafar Ahmed Usmani etait compris dans la groupe de conseil de Deoband. Car ce raison, les Ulemas l' ont pence, a de l'avis orthodoxe, et n' objectent jamais .

C' est le trait especial de Tahir Makki que il refere son opinion aux Quran, Sannah, les attitudes et caractere des companions de prophet Muhammad et les grand cleriques de l' ummat. Son reponses correspondent'a l'ecole ou secte particulier qui lui attaque par question. En adoptant ce policie, il a presente le cas de Rajem.

Inayat Ullah Subhani, le scholair de le parti Islamique de l'ind, et Ameen Ehsan Islahi au Pakistan et Javed Ahmed Ghamidi sont impressiones au Fiqhul Quran beaucoup, et aussi que tous les trois ont pris leur avis de Fiqhul Quran mais hesitent a dire ca.

Le pense de Javed Ahmed Ghamidi est totalement heretique et betisse, il presente la nouvelle defintion de sunnah qui on ne peux pas l' accepter par l'opinion educatif, de l'esprit, et de logique.

L'autre scholaire de secte Brailie, Monsieur Tahirul Kaderie est aussi un moderniste. Il a proclame le riba (interet) d'economie legale, mais cette justification n'est pas de lui, c'est le notion d'economie de Sir Syed Ahmed Khan. Tahirul Kaderie ne connait pas que le tariffe d'interet au Japon est maintenant devenue le zero.

(Badouika,Oma. *La Vague de Modernisme En Asie*, Le Publication Crepus, Bangui, Republique Centrafricaine,2003. page : 11-15)

ترجمہ فرانسیسی متن

مغربی فکر اور فلسفے سے متاثر ہونے والوں میں اب راسخ العقیدہ مسلمان اور علماء کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہو رہا ہے مصر اس معاملے میں تمام اسلامی ممالک میں سبقت حاصل کر چکا ہے جہاں نیو اسلامسٹ گروپ ''محمد الغزالی'' اور یوسف القرضاوی کی قیادت میں قرآن و سنت کی عجیب و غریب تاویلیں پیش کر رہا ہے یہ گروہ قرآن و سنت کا انکار نہیں کرتا لیکن قرآن و سنت کے تمام فیصلوں کو مغربی فلسفے کی کسوٹی پر پرکھ رہا ہے اور مغرب کی Epistemology کو اسلام کی Epistemology سے برتر سمجھتا ہے۔ جدیدیت کا سب سے کم اثر ہندوستان میں رہا تھا علامہ اقبال، محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد، ابوالاعلیٰ مودودی مغربی فکر و فلسفے سے جزوی طور پر متاثر ہوئے لیکن جدیدیت پسندوں کے نئے گروہ میں دیوبندی مکتبہ فکر کے راسخ العقیدہ علماء محمد تقی عثمانی، صاحب زادہ مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع مرحوم، مفتی اعظم پاکستان رفیع عثمانی کے صاحب زادے ڈاکٹر زبیر اشرف عثمانی اور مفتی اعظم پاکستان کے بھتیجے عمران اشرف عثمانی شامل ہیں۔ یہ تینوں حضرات مغربی فلسفے سے قطعاً ناواقف ہیں لیکن انھوں نے مغرب کے علمِ معاشیات کے کافرانہ خیالات کو اسلامائز کر لیا ہے اور سودی نظام کو غلط فہمی کی بنیاد پر غیر سودی نظام سمجھ لیا ہے۔ البلاغ واحد دینی رسالہ ہے جس میں بینک کا اشتہار شائع ہوتا ہے اور یہ تینوں علماء کرام المیزان اور مسلم کمرشل بینک کے مشیر ہیں۔ یہ دونوں بینک سودی کاروبار کرتے ہیں المیزان کی جانب سے حال ہی میں کاروں کی خریداری کے لیے بلا سود قرضے دیے جا رہے ہیں اور ان کاروں کا انشورنس کرانا لازمی ہے جب کہ ان ہی علما کا فتویٰ موجود ہے کہ انشورنس کا کاروبار سودی ہے اور حرام ہے۔

جدیدیت کے اثرات دیوبندی علماء کے اکابرین میں بھی نظر آتے ہیں مثلاً علامہ انور شاہ کاشمیری کی فیض الباری شرح بخاری میں امام بخاری کی کتاب التفسیر پر سخت تنقیدات اور مفتی عبدالرشید نعمانی کے وہ نوٹس جو انھوں نے ایک کتاب دراسات پر لکھے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ اہل حدیث علماء نے ان علماء پر کوئی تنقید نہیں لکھی۔ انور شاہ کاشمیری کی تنقید کا گول مول جواب مولانا سلیم اللہ خان نے اپنی شرح بخاری ''کشف البخاری'' میں دیا ہے علامہ انور شاہ نے اپنی شرح میں حدیث کو وہ درجہ نہیں دیا جو قرآن کا ہے اور یہ لکھا ہے کہ حدیث کو رسول اللہ نے اس لیے قلم بند نہیں کرایا تا کہ اس کا درجہ وہ نہ ہو جو قرآن کا ہے لیکن انور شاہ کاشمیری کے اس ماڈرن موقف پر خاموشی ہے۔

عالم اسلام کے علماء میں تجدید، اجتہاد اور غور و فکر اور جدید مسائل پر مباحث کی روایت رفتہ رفتہ بڑھ رہی ہے جامعہ ازہر نے اس سلسلے میں پیش قدمی کی لیکن ازہر جدیدیت کے زیر اثر تھا اور حکومت کی سرپرستی کے باعث اس کے اجتہادات عالم اسلام میں مشکوک بن گئے انفرادی سطح پر اور اجتماعی سطح پر علماء کرام تجدید دین کے

کاموں میں مصروف عمل ہیں پاکستان میں مولانا طاہر مکی اس سلسلے میں ایک مثال ہیں جو خاموشی کے ساتھ علمی
مسائل میں مصروف ہیں اور عموماً انھیں علمی حلقوں میں کوئی نہیں پہچانتا۔ عمر احمد عثمانی کی مرتب کردہ فقہ القرآن آٹھ
جلدیں اصلاً طاہر مکی صاحب کے اجتہادات ہیں اسلامی تاریخ اور مسلم فقہاء کے کاموں پر ان کی گہری نظر ہے وہ
جدیدیت اور قدامت کا ایک بہترین نمونہ ہیں لیکن ان کے مزاج میں تھوڑا تشدد پایا جاتا ہے جس کے باعث ان کی
فکر عام نہیں ہوسکی فقہ القرآن، فقہ کو قرآن سنت اور اکابرین علماء امت کی روشنی میں مرتب کرنے کی یہ کوشش اپنی
نوعیت کا منفرد کام ہے اگر عربی اور انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو جائے تو علماء اس کام سے واقف ہوسکتے ہیں حیرت
انگیز بات یہ ہے کہ اسلام پر شائع ہونے والے انگریزی فرنچ جرمن محققین کی کسی کتاب میں فقہ القرآن کا حوالہ
نہیں ملتا پاکستانی علماء نے اس کتاب پر کوئی تنقیدی تبصرہ نہیں کیا اس کے ایک حصے پر جو عورتوں سے متعلق ہے محمد
دین قاسمی نے ایک رسالہ تصنیف کیا جس میں اس فکر کو مغرب کا اثر کہا گیا لیکن فقہ القرآن نے اس اجتہاد کے لیے
مغرب کے بجائے ابن حزم سے استدلال کیا ہے منظور احمد نعمانی نے اس کتاب کو خاص اہمیت دی ہے۔ ایک
حکمت عملی کے تحت طاہر مکی نے فقہ القرآن پر اپنا نام دینے کے بجائے عمر احمد عثمانی کا نام دیا جن کے والد ظفر احمد
عثمانی مفتی دیو بند کے مکتب فکر کے اکابرین میں شامل تھے غالباً اسی لیے علماء نے اس فکر کو راسخ العقیدہ فکر سمجھتے
ہوئے اعتراضات سے گریز کیا طاہر مکی کی خاص بات یہ ہے کہ وہ قرآن و سنت تعامل صحابا اور اکابرین امت کے
اقوال سے اپنے موقف کو ثابت کرتے چلے جاتے ہیں ان کے پاس ہر حملے کا جواب حملے کرنے والے مکتب فکر کے
کسی بڑے آدمی کا قول ہوتا ہے۔ اس حکمت عملی کے ذریعے انھوں نے رجم کا مسئلہ بھی پیش کیا ہے ہندوستان میں
جماعت اسلامی کے مفکر عنایت اللہ سبحانی اور پاکستان میں امین احسن اصلاحی اور جاوید احمد غامدی فقہ القران سے
بہت متاثر ہیں۔ اور انھوں نے اپنے تمام استدلالات فقہ القرآن سے لیے ہیں لیکن اس کا ذکر نہیں کرتے جاوید
احمد غامدی کی فکر گمراہیوں کا ایک دبستان ہے وہ سنت کی ایک نئی تعریف پیش کرتے ہیں جو علمی عقلی اور منطقی سطح پر
قابل قبول نہیں۔

ایک اور بریلوی عالم طاہر القادری بھی ماڈرنسٹ ہیں انہوں نے تجارتی سود کو جائز قرار دیا ہے یہ
استدلال ان کا نہیں بلکہ سر سید کا ہے انھیں معلوم نہیں کہ جاپان میں سود کی شرح صفر ہو گئی ہے۔

Las tendencias nuevas islamicas

Angelo Romaro Teodora

El trabajar de ensenanza y el resolver islamico en mundo del islam no estan haciendo que en Eqypte solo.

Pero en Paquistan este trabajar esta comenziendo y Umar Ahmed Usmani, Mufti Muhammad Taqui Usmani Ellama Tahirul Kadri, Mufti Pir Karam Shah Azhari y Javed Ahmed Ghamedi son los nuevos mujtejedeen de este pais islamico.

El mufti Taqui Usmsni esta el hombre qui deponio el sistema de las capitalistas conforme, y esta de acuerdo del islam.

Senor Tahirul Kadri declaro este Sistema da conforme capitalistas a islam.

Santo o Pir Karam Shah Azhari declaro los tres veces de Divorce el uno.

El libro de Umar Ahmed Usmani qui se llama "Fiqa el Quran" qui es en ocho volumes esta el enciclopedia del resolver las problemas islamicas o le ijtehad.

(Teodora, Angelo Romara. Las tendencias nuevas islamicas. La publication religiosa moderna. La Plata, Argentina. 2001. pagina 16)

ترجمۂ ہسپانوی متن:

مصر کے سوا پوری دنیا میں علمی اور اجتہادی کام نہیں ہو رہا لیکن پاکستان میں اجتہادی کام اب شروع ہو گیا ہے اور نئے پاکستان مجتہدین میں عمر احمد عثمانی مفتی محمد تقی عثمانی، علامہ طاہر القادری مفتی پیر کرم شاہ ازہری جاوید احمد غامدی سب سے نمایاں ہیں۔ مفتی تقی عثمانی نے سودی نظام کو اسلامی بنانے میں اہم کام کیا ہے۔ طاہر القادری نے تجارتی سود کو جائز قرار دیا جب کہ پیر کرم شاہ ازہری نے تین طلاقوں کو ایک قرار دیا ہے۔ عمر احمد عثمانی کی کتاب "فقہ القرآن" آٹھ جلدوں میں اجتہادات کا کا قاموس ہے۔